¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?

Religiosidad indígena y hagiografías populares

Félix Báez-Jorge

Prólogo de
Luis Millones

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).
Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial.
La persona o institución que distorsione, mutile o modifique
el contenido de la obra será responsable por las acciones legales
que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana
por cualquier obligación que surja conforme a la legislación
aplicable.

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo
Rector
Porfirio Carrillo Castilla
Secretario Académico
Víctor Aguilar Pizarro
Secretario de Administración y Finanzas
Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria de la Rectoría
Agustín del Moral Tejeda
Director General Editorial

Félix Báez-Jorge

¿QUIÉNES SON AQUÍ LOS DIOSES VERDADEROS?

Religiosidad indígena y hagiografías populares

Prólogo de Luis Millones

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2013

Armado y fotografía de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade

Clasificación LC:	F1219.3.R38 B33 Q8 2013
Clasif. Dewey:	299.792
Autor:	Báez-Jorge, Félix
Título:	¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? : religiosidad indígena y hagiografías populares / Félix Báez-Jorge ; prólogo de Luis Millones.
Edición:	Primera edición
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz : Universidad Veracruzana, 2013.
Descripción física:	220 p. : il. ; 21 cm.
Serie:	(Biblioteca)
Nota:	Bibliografía: p. 203-220
ISBN:	9786075022000
Materias:	Indígenas de México--Religión. Hagiografía cristiana.
Término geográfico:	México--Vida religiosa y costumbres.

DGBUV 2013/05

Primera edición, 8 de febrero de 2013

© Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz
Apartado postal 97, C. P. 91000
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-200-0

Impreso en México
Printed in Mexico

Para Guillermo Tovar de Teresa, amigo entrañable, interlocutor imprescindible al debatir los complejos laberintos de la condición humana

AGRADECIMIENTOS

Esta pesquisa continúa anteriores indagaciones en la línea de investigación referida a la religión popular indígena y a sus variantes en comunidades campesinas con antecedentes culturales prehispánicos. Se inscribe, pues, en el amplísimo universo que corresponde a los fenómenos que para López Austin son parte de la "tradición religiosa mesoamericana", y que yo he explicado en términos de la dialéctica y la reinterpretación de los cultos populares, enfatizando la hegemonía de la Teología Colonial y sus secuelas manifiestas en el actual proyecto eclesiástico de la "inculturación litúrgica". En otras palabras, esta investigación en proceso refiere a diferentes planos de las cosmovisiones, en tanto comprende fenómenos de reinterpretación simbólica, ritualidad, pensamiento mítico, hegemonía clerical, etcétera, cuyos resultados he presentado en *Los oficios de las diosas, Las voces del agua, La parentela de María, Los disfraces del Diablo, Olor de santidad, El lugar de la captura* y *Debates en torno a lo sagrado.*

En mi infancia escuché reiteradamente que la ingratitud debía ser el octavo de los pecados capitales. Con razón la conseja popular dice que un acto ingrato es más cruel que un revés de fortuna. Lao-Tsé escribió hace más de dos mil años que el agradecimiento es la memoria del corazón. Este ensayo empezó a gestarse en 2010 en la ponencia "La Virgen de Guadalupe y los celos de San José. Las reelaboraciones hagiográficas y el estudio de la religiosidad popular", que leí en un coloquio coordinado por el doctor Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes en el marco de la XXIX Mesa Redonda celebrada en Puebla, y que fue publicado en el libro *Mulier Fortis. Homenaje a la profesora Luz Ulierte* Vázquez, editado por la Universidad de Jaén en 2011, a invitación del doctor José Luis Anta Felez, distinguido catedrático de la misma.

Dentro del ciclo de conferencias el Hombre y lo Sagrado XV *Mitos y leyendas,* organizado por el INAH, la Dirección de Etnología

y Antropología Social y la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (2011), dicté la conferencia magistral Quiénes son aquí los dioses verdaderos, beneficiándome con valiosos comentarios de especialistas en el estudio de la religión popular; posteriormente participé en el Seminario Internacional Diálogos sobre la investigación histórica actual, realizado en el presente año por el Posgrado en Historia del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, conjuntamente con José Contel y Guilhem Olivier. Allí presenté la conferencia Núcleos de identidad y espejos de alteridad, acerca de las hagiografías populares. Los comentarios críticos respecto de mi trabajo fueron muy útiles en la revisión final de este manuscrito.

El seminario Mito, Rito y Religión de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla me invitó a dictar una conferencia sobre el tema en este 2012, contando con las valiosas observaciones del maestro Eduardo Merlo y de un animado diálogo con docentes y estudiantes. Esta investigación se realizó durante el año sabático (enero 2011-febrero 2012) que gestioné a través del sindicato FESAPAUV. En este sentido, agradezco el valioso apoyo de la maestra Irma Zamora Cortina.

Provechosas conversaciones con el doctor Luis Millones (sobresaliente investigador de la religiosidad andina) contribuyeron a definir el sentido de esta pesquisa, cuyo enfoque se enriqueció con los planteamientos que formula en los estudios que ha desarrollado sobre esta temática. De igual manera, agradezco a la doctora Johanna Broda sus inestimables comentarios en torno al estudio de la religiosidad popular.

El pesado trabajo de la preparación del manuscrito lo debo al invaluable apoyo de la antropóloga María Tlali Castillo Montaño (cuyo crédito, por cierto, el "duende" editorial borró en los agradecimientos correspondientes a mi más reciente libro *Debates en torno a lo sagrado*). La revisión final del texto estuvo al cuidado de Andrea López Monroy, quien realizó un trabajo pleno de profesionalismo y afecto.

19 de julio de 2012

No existen, pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana.

ÉMILE DURKHEIM,
Las formas elementales de la vida religiosa

Toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predican y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos, como el poder de los gobernantes, los tribunales y los ejércitos tenidos por admisibles y loables. Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante.

LEV TOLSTÓI,
Carta a Gandhi, 1910

La religión tiene un objetivo básico: la sociedad en sí misma: el hombre adora en los dioses los símbolos de sus propias colectividades.

E. E. EVANS-PRITCHARD,
Los antropólogos y la religión

PRÓLOGO

La llegada de un nuevo libro de Félix Báez-Jorge es el preludio de una fiesta intelectual en que la erudición, el análisis meticuloso y la novedad documental serán los pilares esperados. Tal es el caso de *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* La pregunta, referida a las religiones indígenas, recoge su formulación de Alejo Carpentier, cuya prosa caribeña se alimentó en el pasado americano y nos sigue educando con sus intuiciones. Báez-Jorge, asimismo, ha logrado extender sus perspectivas desde México hacia las dos Américas.

No es una pregunta nueva: en 1917 Manuel Gamio jugó con las maneras de definir los sistemas de creencias que circulaban y que están presentes en las sociedades de origen precolombino. De allí en adelante se fue creando un espacio antagónico en el que se enfrentaban las posibilidades de entender las manifestaciones religiosas como deformaciones, a veces simples, otras heréticas, de una evangelización imperfecta pero válida, o bien de entenderlas como la continuidad apenas modificada de los credos vigentes antes de Cortés.

El debate no se polarizó entre la Iglesia católica y los estudiosos de las religiones ajenos a los planteamientos de los evangelizadores. Por muchas razones, analizadas a lo largo de este libro, la complejidad del problema hizo que la pregunta recordada por Báez-Jorge resonara tanto en la Europa colonizadora de los siglos XVI y XVII, como en las sociedades de África y América. El presente libro será la consulta obligada para entender el proceso de asimilación, rechazo e interpretación de las sociedades nativas ante la propuesta compulsiva de cristianización.

Lo más novedoso de este volumen es que su estrategia no se asienta en los debates teológicos de las élites coloniales, ni en la irrupción de respuestas contestatarias (revolucionarias o mesiánicas), que fue el último refugio de quienes sufrieron la opresión sin esperanza. Con mucha sabiduría, el autor se desplaza hacia la hagiografía popular, aquella que produjo el discurso comunal y familiar, donde Jesucristo, María, José y todo el santoral dialogaban con sus fieles en sus fiestas o en la intimidad de su conversación con el viejo sabio de la comunidad, que tuvo y tiene como sus oyentes a parientes y vecinos de todas las edades.

Félix Báez-Jorge nos recuerda que el uso de esta múltiple fuente, por variopinta que se muestre, puede entregarnos el producto más refinado de un proceso que domesticó la violencia de la imposición de los primeros siglos. Las hagiografías populares fusionan, en un discurso coherente, la narrativa tradicional de los pueblos receptores con las biografías oficiales que llegaban del Olimpo cristiano. En esta realidad estaba el paisaje que albergaba desde miles de años atrás a los hombres de este continente. Cada montaña, cada río, cada planta del lugar y los animales que los rodeaban ya tenían un espacio en la cosmovisión, reflejada también en el cielo, donde el sol, la luna, los astros y los fenómenos meteorológicos no podían ser ignorados.

Los evangelizadores no llegaron ignorando las dificultades de la predicación de su doctrina. La experiencia que les daba la reconquista y cristianización de los moros se sumaba a lo que sucedió en las Islas Canarias y a los primeros contactos con América. Pero la vastedad del Nuevo Mundo, la escasez de sacerdotes y la disparidad de su doctrina con las ideologías vigentes en las civilizaciones recién descubiertas hicieron que la conversión fuese una tarea fragmentaria e incompleta.

Aun así, a cinco siglos de la expansión europea, los testimonios contemporáneos seleccionados por Báez-Jorge nos llevan

de la mano para comprender los alcances de los mecanismos de cristianización: "definidas formas de contrahegemonía cultural, aun cuando manifiesten signos y afectaciones de la presión del catolicismo hegemónico (barroco en una dimensión colonial)".

El primer punto de análisis girará en torno a las imágenes. El autor nos recuerda que coinciden en el tiempo el desembarco de Cortés, las 95 tesis de Martín Lutero y los sermones de Zwinglio y, por tanto, la Iglesia católica debió reafirmar su fe en las ideaciones sagradas, en tanto que el protestantismo ya las había descalificado como "idolatrías". La consecuente destrucción de las representaciones de los dioses indígenas en América, ya que eran "ídolos", fue seguida por su reemplazo por lo que el catolicismo consideraba representaciones de un solo dios verdadero: la expresión de un monoteísmo difícil de explicar.

Pero tal sacralidad de un dibujo, grabado o escultura no se conseguía con un sermón en lenguas entrecortadas o desconocidas. La imagen cristiana generalmente ocupó el espacio físico del dios en desgracia. No fue, pues, extraño que los valores del viejo dios o diosa impregnaran al recién llegado. Más aún, que envolvieran este nuevo cuerpo y cada uno de sus atributos (físicos o transmitidos por la tradición oral) para recrear al ser que en adelante sería el objeto de adoración.

No es extraño, entonces, que los tzotziles de Larráinzar conciban a San Andrés como el santo epónimo de su iglesia, e imaginen que junto con el sol ocupa una de las capas más elevadas del cielo (posiblemente la décimo tercera). Su imagen está colocada en el centro del altar parroquial y "su figura resulta para el devoto más importante que la de Cristo". En Larráinzar nadie podía saber que la tradición cristiana sostiene que el santo fue crucificado en el año 60 de nuestra era.

Tampoco los tzeltzales de Oxchuc reverencian a Santo Tomás como el apóstol mencionado en los evangelios. Para ellos, "es el *gelol* o repuesto del verdadero patrón". Es decir,

cuando los tzeltzales bajan la imagen de Jesucristo del altar de la iglesia para "asearlo o cambiarle la ropa", colocan en su lugar la del apóstol. "De no ser así [...] podrá apoderarse de su puesto el santo de algún otro pueblo."

A más de las imágenes estáticas, el teatro, en sus variadas formas dramáticas (por ejemplo autos sacramentales), fue otro instrumento de evangelización. Nutridas con vestimentas, música y danzas nativas, la coreografía y las dramatizaciones ofrecieron a los espectadores la posibilidad múltiple de comprender el dogma propuesto por el párroco, en las muchas maneras en que el público vivía el espectáculo. Aun hoy, en los festivales patronales, las lecturas múltiples de la fiesta impiden cualquier intento de ser dirigidos por la iglesia.[1]

El tema de la danza o desfile de los diablos es común en el resto de Latinoamérica. Son notables las "diabladas" de Bolivia y del sur de la sierra peruana, marchas y contramarchas de personajes con ropas y máscaras ostentosas. Pero nada más explícito en su enfrentamiento con la divinidad que el baile de los diablicos, que se realiza en febrero en el pueblo de Túcume (departamento de Lambayeque, Perú). Siete personajes bailan y combaten encarnando los vicios capitales. Frente a ellos, un niño vestido de blanco, con alas de cartón pintadas también de blanco, cumple el rol de ángel. Disputan las partes un muñeco de madera, de piezas desarmables, que al iniciar la danza es un macho cabrío, pero posterior al triunfo angelical se remueve la cabeza y la cola, convirtiéndose en un cordero.

No se necesita que el personaje infernal aparezca notoriamente en un festival, o con el temblor que produce una mirada de ultratumba. En México y en Perú su acercamiento puede ser mucho más familiar, vestido de charro catrín o de hacen-

---

[1] Véase Luis Millones, *Dioses familiares*.

dado, personificando en ambos casos a alguien de clase acomodada, o por lo menos perteneciente a un estrato social superior al de la persona a la que se aproxima. La fascinación y la sorpresa de su llegada engaña a la futura víctima, que puede ser tentada por alguna riqueza insospechada que se le ofrece, o bien, si es una mujer, puede acabar seducida por el irresistible galán. Otras apariciones en forma de animal (perro, serpiente, zorro, etcétera) completan el variado repertorio en que el Demonio se acerca, no siempre con éxito, a los humanos. En todo caso, los curanderos de ambas partes del continente tienen fórmulas para conjurarlos.

Como se ha visto en el párrafo anterior, la coreografía, pinturas y esculturas quedan cortas ante la presencia del Diablo en la tradición oral. En su condición de ángel líder de los ejércitos divinos, aun derrotado mantiene parte de su poder. Esta condición de dios menor, cercano a este mundo por su familiaridad con los hombres, la encontramos muy similar en los santos o en las vírgenes. Además, su arribo a las Américas, a través de la boca de viajeros no eclesiásticos, trajo también las tradiciones populares europeas, entre ellas, la carga picaresca, que lo hace partícipe de la exaltación, ilusiones y miserias de los seres humanos.[2]

La presencia del Demonio es un tema que ya ha sido estudiado con maestría por Báez-Jorge en publicaciones anteriores.[3] Nos explicó, entonces, que la evangelización pudo usar su vieja estrategia de demonizar a deidades paganas. El antiguo averno de los griegos y de los romanos era el antecedente necesario para ubicar de manera subterránea al infierno cristiano y, por tanto, una vez en suelo mesoamericano, equiparar al

---

[2] Véase Luis Millones, *Los diablicos danzantes de Túcume*.

[3] Véase Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*.

panteón clásico con los dioses recién descubiertos en el camino obligado para su condenación eterna. Báez-Jorge recurre a Sahagún para mostrarnos al cronista que no le resulta difícil equiparar a Huitzilopochtli con Marte, a Tezcatlipoca con Júpiter, a Tlazoltéotl con Venus, etcétera. Los ejemplos podrían multiplicarse si recurrimos a otras fuentes, pero la identificación con lo demoniaco no necesitó mediaciones clásicas. El presupuesto con el que se manejó el panteón de las civilizaciones americanas fue que todas ellas eran producto del adoctrinamiento que habían recibido del Demonio. Las formas de sus ídolos (repugnantes a los ojos de los conquistadores), los sacrificios humanos y los cráneos exhibidos eran la prueba definitiva de que Satanás campeaba sin censura en tierras aztecas.

En Sudamérica se repitió esta percepción, pero quizá se hizo algo más sólida la idea de que la prédica demoniaca fue más bien una reconversión, aludiendo a un pasado remoto en el que los andinos (especialmente en Bolivia y en Perú) fueron cristianizados por la milagrosa labor de San Bartolomé, tema que se repite y se dibuja en las crónicas del siglo XVI y principios del XVII (Guamán Poma, 1980, por ejemplo).[4] El relato se repite con detalles minuciosos, como aquella versión que narra la entrega de un bastón o báculo al primer gobernante incaico por parte del predicador, o bien la conversión de un maligno brujo al cristianismo, no lejos del Titicaca. Más tarde, sin embargo, nuestros informantes coinciden en que los pecados de los hijos o nietos del primer gobernante los arrojaron a los brazos del enemigo. No es extraño, entonces, que sean muchos los lugares en este territorio donde se puede ver hoy en día los vestigios de esta primera evangelización. Las huellas de Bartolomé, especialmente de sus sandalias, son un lugar común en las

---

[4] F. Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno.*

peñas o piedras, generalmente en torno a lagos y lagunas. Su imagen, muy venerada, suele representarse con la del Demonio atado a sus pies, como símbolo de su victoria final.

La estrategia usada por Báez-Jorge tiene la enorme ventaja de poner en evidencia la característica más importante de los santos: su cercanía con el género humano. Esto significa que la imagen sagrada asume la conducta (virtudes, compasión, resentimientos, vicios y defectos) de las personas con las que alterna. Por tal razón, no debe extrañarnos que Santa Ana sea la esposa del patrón Santiago, a quien le es infiel con San Sebastián; que su pecado sea descubierto y por tanto reciba una paliza y en adelante se le vigile "estrechamente porque ella, como todas las mujeres, es muy perdida". En otras partes del continente, imágenes como aquella de la Virgen de la Puerta (Otuzco, departamento de La Libertad) son notorias por atacar a los fieles que desafían su mirada, luego de haber descuidado su ritual o la entrega de flores o velas: convertida en serpiente arremeterá contra el pecador o la pecadora mientras duerme, apretando su cuello casi hasta ahogarlo si no se arrepiente y promete saldar su deuda de fe.

No es necesario ahondar en más detalles para hacer evidente la necesidad de leer este ensayo, que además de instruirnos, cuenta con la pulcra prosa del autor. Ha sido una alegría adelantarme a sus muchos lectores, y estoy seguro de que se sumará a los notables trabajos que lo precedieron.

Luis Millones
Profesor emérito, Universidad de Huamanga
Ayacucho, Perú

INTRODUCCIÓN

¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzindzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles? ¿Es propio de un santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrendan sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlayocalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifánica de Tláloc.

En mi libro *Entre los naguales y los santos* señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la santidad (Baéz-Jorge, 1998: 155). En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se configura así una compleja criba simbólica

dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico.

Con diferentes grados de profundidad, las hagiografías indígenas han sido abordadas en diferentes estudios etnográficos en Mesoamérica, tal como se advierte en las páginas de este ensayo. Frente a estos atisbos parciales, las perspectivas analíticas de conjunto son escasas; destacan entre éstas las pesquisas de Gonzalo Aguirre Beltrán (1986), Mario Humberto Ruz (1997) y Alfredo López Austin (1997). Los registros etnográficos examinados evidencian que las hagiografías transmitidas en las distintas etapas de la evangelización han sido reelaboradas en los marcos de la religiosidad indígena, estableciendo profundas divergencias respecto de las historias de vida difundidas por el clero a partir de lo establecido en el *Acta Sanctorum*. En términos semejantes se explican los procesos de reelaboración simbólica advertidos en la religiosidad andina, estudiados magistralmente por Luis Millones (por ejemplo, 2005, 2010).

En las hagiografías indígenas el mundo es concebido gravitando en torno al humano, visión que implica el lenguaje simbólico del mito y los enigmas inherentes a las divinidades. Estas narraciones revelan formas singulares de comprensión y explicación de las paradojas que conlleva la santidad. Son, en todo caso, sobresalientes expresiones del imaginario colectivo. En tanto manifestaciones religiosas, devienen audaces tentativas que "tienden a concebir el Universo entero como humanamente significante", para decirlo en palabras de Peter L. Berger (1967: 28). En las páginas siguientes examino estos relatos como entramados simbólicos que, ciertamente, no son una copia de la realidad objetiva, si bien evidencian planos profundos y trascendentes de la condición humana. Las imágenes presentes en estas narraciones populares se han reelaborado de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación. Aquí cabe recordar la pre-

cisa observación de Marcel Mauss (1971: 28) en el sentido de que "el símbolo –genio evocado– tienen su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente".

Al implantarse el catolicismo entre los pueblos indígenas, la imaginación desbordada de la España barroca también fue trasterrada, según lo demuestran las historias de vida atribuidas a los santos en las comunidades étnicas. En las hagiografías se registran elementos de la religiosidad popular hispánica. Recordemos, a propósito, el juicio de Horacio Salas (1979) en el sentido de que "desde el rey hasta el último campesino de Galicia, Oviedo o Aragón, todos, en la España barroca, sufren una marcada influencia de ciertos fenómenos que juzgan sobrenaturales, y tienen gran inclinación a crear fábulas en las que lo maravilloso resulta protagónico".

Los relatos hagiográficos analizados en este ensayo son diáfanas evidencias de que, más allá de los intereses eclesiásticos, los núcleos devocionales de las comunidades indígenas refieren, en última instancia, a razones existenciales, como son la preocupación colectiva respecto de la obtención de los bienes de subsistencia, o la salud comunitaria. Tienen como foco de atención los espacios sagrados locales, la integración y cohesión social y la tradición mítica articulada con su visión del mundo. De ahí lo erróneo de definir su praxis religiosa en términos de "catolicismo popular" (véase Báez-Jorge, 2011: 213 ss.). En *La consagración de la primavera,* Alejo Carpentier (1987: 50) establece el punto axial que enfrenta el estudio de las cosmovisiones indígenas, escenario cognoscitivo de enconados debates:

> ¿Quiénes son aquí los dioses auténticos? ¿Los que aquí les bajaron del cielo o los que vinieron del mar traídos de países remotos? ¿Los que desde un principio hablaron el idioma de los Hombres del maíz o los que, nutridos de trigo y de olivas, jamás quisieron aprender sus idiomas? ¿Los que nunca fueron discutidos ni con-

trovertidos en sínodos y concilios, o los que padecieron cismas y herejías inimaginables para el mundo eclesiástico maya o azteca?

Las agudas interrogantes formuladas por Carpentier me motivan a reiterar planteamientos externados en otra pesquisa. Durante siglos la religiosidad indígena ha operado en el marco de un complejísimo proceso de ideologización, aceptando formalmente los rituales y símbolos de la religión hegemónica (o reinterpretando sus matrices conceptuales), mientras que en el nivel profundo su dinámica se sustenta en las lealtades a las creencias tradicionales (las "categorías de fondo del pensamiento mesoamericano", en palabras de Galinier, 1999).[1] El equilibrio entre estas polaridades (que expresan permanente tensión) es posibilitado por el culto a los santos y por las variadas estrategias de reinterpretación simbólica (o alternativas sincréticas) en los planos de las cosmovisiones y de la praxis ritual, que devienen claves identitarias. De tal manera, la religiosidad popular indígena sustenta lealtades, identifica alteridades y propicia la cohesión comunitaria a partir de la dimensión fundacional del pasado, expresada en las dinámicas sociales del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico de la religión oficial contribuye a definir la adscripción social y la corporatividad comunitaria, funcionando como una expresión local de poder. La naturaleza dialéctica de la identidad, en este orden de ideas, se fundamen-

---

[1] La búsqueda de "categorías de fondo" en el pensamiento mesoamericano, planteada por Galinier, enfatiza la necesidad de examinar "los sistemas cognitivos que no se detienen en la frontera de conocimiento explícito", más allá del "atomismo etnográfico" que ha terminado "por hacer casi imposible una reflexión global respecto a una supuesta 'comprensión mesoamericana'" (Galinier, 1999: 103-109). En sus planteamientos critica las reflexiones en torno a las cosmovisiones que dejan "en la sombra la cuestión del trabajo psíquico de la cultura" (*ibid.:* 103).

ta en el hecho de que simultáneamente identifica y distingue grupos, congrega y opone colectividades, fuerzas sociales a las que son inherentes fenómenos de conciliación y conflicto (véase Báez-Jorge, 2011: 261-262).

Los escenarios fantásticos en los que se desarrollan las vidas de los santos devocionados en las comunidades indígenas poco (o nada) tienen en común con los contextos geográficos, históricos y sociales establecidos en las hagiografías difundidas por la institución clerical. Animados por las dinámicas propias del imaginario colectivo, estos relatos innovan episodios míticos, recrean sucesos de la microhistoria comunitaria, establecen la naturaleza de las identidades étnicas y son referentes sustantivos de la praxis ritual.

A diferencia de los propósitos eclesiásticos orientados a utilizar las historias de vida de los santos como herramientas fundamentales en la catequesis, las narraciones hagiográficas de matriz indígena tienden a la reformulación simbólica de los paradigmas de santidad divulgados por el catolicismo hegemónico. En este sentido, reviste especial interés la observación que Verónica Murillo Gallegos (2010: 314) expresa al analizar el manejo de la noción del Dios cristiano en los discursos franciscanos de la evangelización colonial:

> Según los testimonios de los cronistas [...] había indios con devoción cristiana ejemplar, otros que volvían a sus antiguas prácticas, otros más que o bien parecía que no entendían nada o bien una vez cristianizados les era difícil abandonar sus antiguas costumbres; desde la perspectiva aquí expuesta podemos decir que ello también es resultado de la confusión de conceptos y palabras de ambas tradiciones durante el proceso de evangelización.

La tarea evangelizadora tuvo más flexibilidad entre las poblaciones que opusieron mayor resistencia; incluso se llegó a tole-

rar ciertas prácticas y creencias cuando no se transgredían los principios dogmáticos. Se explica así que durante el siglo XVII el "renacimiento de la idolatría" fuese una de las principales preocupaciones de virreyes, obispos, sacerdotes e inquisidores de la Nueva España. En este drama histórico de gigantescas proporciones etnocidas, los santos (hierofanías del *otro*) operaron como vehículos que regularon simbólicamente la alteridad.

Las hagiografías indígenas enfatizan las debilidades humanas de los santos, de Jesucristo y de las epifanías marianas, lo cual debe entenderse desde la perspectiva del pensamiento religioso precolombino, ayuno de los ideales de santidad y salvación que vertebran el cristianismo. La "indianización de las imágenes" impuestas por el catolicismo puede explicarse como una reelaboración simbólica tendiente a incorporar en los iconos de la religión hegemónica ciertos atributos de las antiguas deidades, incorporación que se produce en términos de síntesis, o bien como adición que desplaza arcaicos fundamentos de sacralidad hacia nuevos objetos devocionales. Eric Wolf observó con razón que "la semejanza entre las dos tradiciones religiosas permitía al idólatra una fácil transición, y establecía una continuidad en un dominio donde ésta era vital, o sea en el terreno del comportamiento religioso" (Wolf, 1990: 154).[2]

---

[2] Líneas antes, este destacado estudioso de la civilización mesoamericana anota: "El panteón mexica había admitido en su seno a numerosos dioses locales [...] La Iglesia Católica poseía una tradición de flexibilidad análoga. Así como el manto de la Virgen escondía a más de una Perséfone o Isis locales a orillas del Mediterráneo europeo, o como un Odín colgado del Árbol de la Vida se transformaba en Cristo, asimismo Colibrí Zurdo se transformó en el Santiago español que atropellaba a los paganos bajo los cascos de su caballo; Tláloc se transformó en el Señor del Sacromonte cristiano; el Dios de la Caverna en el Señor de Chalma y Nuestra Señora Espíritu en la Virgen de Guadalupe" (Wolf, 1990: 153).

Sin embargo (ampliando la reflexión anterior), debe recordarse la condición de religión dominante del catolicismo, que implicó la destrucción de imágenes, la persecución de relatos míticos y de rituales que explicaban la naturaleza de las divinidades y sustentaban los ciclos ceremoniales. Los misioneros establecieron el calendario eclesiástico y con éste el santoral correspondiente vinculado al ciclo agrícola, eje ordenador que cimentó la devoción a los santos, a las diferentes advocaciones marianas y a Jesucristo, con sus correspondientes atributos predicados en las hagiografías, a tono con el "magismo cristiano" de raíces medievales y barrocas (véase Cardini, 1982: 109 ss.). En este abigarrado proceso adaptativo se contextúa la emergencia de las hagiografías indígenas.

El tema central de este ensayo se enmarca en el complejo y convulso quehacer evangelizador, estrategia dominante fundada "en la destrucción de las imágenes del *otro* [...] y la imposición de un orden visual nuevo", como bien lo indican Carmen Bernard y Serge Gruzinski (1992: 19). El *modus operandi* de la Teología Colonial, la satanización de los dioses indígenas, así como las claves de las reinterpretaciones simbólicas se abordan en un capítulo en particular. Las hagiografías de matriz indígena que se examinan en estas páginas corresponden a San Andrés (tzotziles de Larráinzar), Santo Tomás (tzeltales de Oxchuc), San Sebastián (tzotziles de Zinacantán), Santiago (mames de Chimaltenango, Guatemala, y otomíes de Temoaya), Virgen de Guadalupe (huicholes), San Dionisio y San Mateo (huaves), San Miguel Arcángel (en la visión campesina del norte de Morelos), San Juan (totonacas), Santa Mónica (zoques de Chiapas), San Marcos (popolocas de Puebla), San Antonio Abad y San Antonio de Padua (nahuas de la Sierra de Puebla). Las referencias a Jesucristo, San José, la Virgen María y a otras imágenes del santoral son reiteradas en algunos de los relatos. El culto a los santos vinculado a las

identidades comunitarias y a los fenómenos de alteridad implicados (es decir, la formación de las representaciones del *otro*) se analiza en un apartado específico, si bien la temática está presente en numerosas páginas de este ensayo.

El estudio de las hagiografías indígenas evidencia que la relación entre religión popular y religión canónica es, a un tiempo, contradictoria, conciliatoria e imprevisible. En situaciones límite, las prácticas de la religiosidad indígena se distancian del *corpus* del catolicismo hegemónico, llegando incluso a negarlo, a contradecirlo o a reinventarlo. Abigarrada complejidad dialéctica en la cual las manifestaciones de la fe refieren a historias vividas y experiencias reales o imaginarias en torno a lo sagrado. La praxis religiosa indígena trasciende las camisas de fuerza de los marcos litúrgicos, dinamizada por el imaginario colectivo y por las lealtades comunitarias, construyendo alternativos escenarios simbólicos. Cada expresión particular de la religión popular indígena es parte de un campo religioso de mayor envergadura, observación de enorme riqueza heurística advertida por Gramsci, que ha sido pasada por alto en numerosas pesquisas (Gramsci, 1961: 261; *cfr*. Báez-Jorge, 2011: 266).

La temática de este estudio concierne a lo que se ha definido como "imaginación simbólica"; en otras palabras: un segmento privilegiado de las representaciones colectivas. En este orden de ideas, los relatos hagiográficos examinados integran diversos planos significantes, elaborada polisemia que abordo con el objetivo de identificar claves que expliciten los puentes simbólicos entre el pasado y el presente. Estudio un complejo juego de espejos que reproducen imágenes (ampliadas, reducidas, fragmentadas, reelaboradas) sin perder su conexión con los sustratos culturales que las condicionan. Me ubico en la perspectiva analítica de Gastón Bachelard en cuanto a que "la imaginación es, sobre todo, un tipo de movilidad espiritual, el tipo de movilidad espiritual más grande, más vivaz, más viva" (Bachelard, 1997: 10).

En opinión de Jacques Galinier, "no sabemos casi nada respecto del universo mental de los indios, sobre lo que en el fondo de su conciencia y de su profunda sensibilidad se forjó en el momento de la colonización y persiste hasta nuestros días" (Galinier, 1990: 103). En el certero punto de vista de este autor, la religión indígena no puede explicarse simplemente como conjunción sincrética del pasado prehispánico y de la evangelización cristiana, dejando fuera del enfoque el proceso de transformación operado ante la opresión colonial. Este planteamiento implica la necesidad de análisis capaces de concertar "la descripción de esquemas estructurales (del lado simbólico)", así como de los "procesos históricos del campo social (al lado de lo ideológico)" (*ibid.:* 685). La lectura de este teorema lleva a considerar los planos interactuantes entre la diacronía y la sincronía. Al respecto, Broda ha planteado puntuales observaciones en relación con la necesidad de "combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas de la actualidad". Afirma que "la posición teórica que permite abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas" (Broda, 2001: 18-19).

Como en anteriores pesquisas, la lente teórica y metodológica que guía mis reflexiones en este ensayo incorpora las perspectivas de la antropología y de la historia, las cuales caminan en la misma senda de acuerdo a modalidades diferentes. La lógica de los hechos pretéritos es la preocupación central del historiador, mientras que el antropólogo trabaja también con el instrumental de esa lógica, pero organizado a partir del presente.

27 de marzo de 2012

I. DEVOCIONES Y HAGIOGRAFÍAS: CONFIGURACIÓN HISTÓRICO-CULTURAL

La hegemonía del catolicismo barroco

En el marco de la naciente Contrarreforma, el Primer Concilio Mexicano, celebrado en 1555, impulsó y organizó el culto a los santos y a la Virgen María en las comunidades indígenas, acción hegemónica articulada básicamente al calendario agrícola, a la congregación de pueblos y a las cofradías, así como a la prohibición de danzas y cantos de la época de la "gentilidad". Fue precisamente en ese año cuando el arzobispo Alonso de Montúfar (sucesor del franciscano Juan de Zumárraga) fundó la primera Basílica de Guadalupe, antecedente de la que se edifica en 1609 en el Tepeyac (véase Lafaye, 1999: 384).

El citado cónclave anticipó los acuerdos del Concilio de Trento (llevado a cabo entre 1545 y 1563) en lo relativo al empleo de las imágenes. Para comprender los alcances de esta política eclesial (a tono con el pretendido papel de España como nación "elegida de Dios"), vale la pena acudir a la certera observación de Charles Gibson (1967: 136-137):

> La imagen que cada comunidad veneraba era una encarnación del sentido interno del pueblo. La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas y en los registros [...] puede encontrarse algunas veces una antigüedad falseada de la iglesia local, como si la reputación y el estatus dependieran de una fecha temprana en la Iglesia y en la cristianización [...] ¿Qué logró, en definitiva, la Iglesia? En la superficie, logró una transición de la vida pagana [...] Bajo la superficie, en las

> vidas privadas y en las actitudes encubiertas y en las convicciones internas de los indígenas, tocó pero no transformó sus hábitos.

El arzobispo Montúfar (dominico conservador) no pudo mantener las relaciones armónicas que su antecesor estableció entre las órdenes religiosas y la jerarquía eclesiástica. Richard Greenleaf (1995: 130-131) explica que el prelado envió a Felipe II "una descripción convenientemente anónima de la Inquisición", señalando los abusos que los frailes cometían "montando un aparato inquisitorial con la esperanza de atemorizar a [...] indios herejes". Por otra parte, según lo indica el mencionado autor:

> Una importante política adoptada por el arzobispo Montúfar durante la reunión del Primer Concilio de la Iglesia de Nueva España en 1555 fue la decisión de que se examinaran todos los manuales impresos que se usaban en la instrucción religiosa de los indígenas, para determinar si eran teológicamente ortodoxos y estaban traducidos en forma adecuada a los dialectos nativos. El resultado de la investigación fue que se censuraran y se prohibieran dos tratados de los eminentes franciscanos Juan de Zumárraga y Maturino Gilberti (*ibid.:* 133).

Greenleaf concluye que, finalmente, Montúfar impuso el poder del episcopado "para definir la ortodoxia entre los regulares" y delineó las vías para aplicar en la Colonia la legislación emanada del Concilio de Trento. Su actitud influyó para que Felipe II estableciera el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, en 1569. "Prefiero no reinar a reinar sobre herejes", sentenciaría este soberano, frase lapidaria que se ajusta a su pretendida condición de monarca "elegido de Dios", líder en la defensa hispánica de la cristiandad.

Ubicado más allá de las disputas suscitadas en el clero novohispano, Serge Gruzinski considera que la Iglesia barroca

precipitó a la población indígena a la "misma idolatría que antes había combatido". Apunta que la recepción de las imágenes cristianas en la Colonia no fue sinónimo de "adhesión apática". Al contrario, los pueblos reaccionaron mediante "incesantes maniobras de apropiación" (Gruzinski, 1994: 15, 44). Un amplio itinerario cubre la relación con los iconos del catolicismo barroco: "Desde la supresión brutal hasta la experimentación, desde la interpretación derivada –anota Gruzinski– hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta" (*ibid.:* 172). Este complejo proceso de comunicación remite a la dialéctica de la imagen y de la devoción, en cuya más acabada forma la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen, interacción simbólica que establece límites a lo sagrado y contextúa la emergencia de las hagiografías populares en las comunidades indígenas.

Esta observación debe leerse considerando las pugnas entre el clero regular y el clero secular que impactaron, desde luego, las prácticas evangélicas. Para decirlo con palabras de Greenleaf (1995: 166):

> Desde la Conquista hasta 1571, con frecuencia el clero regular ejemplificó el Renacimiento y el clero secular llegó a asumir la posición contrarreformista. El conflicto entre los religiosos y el episcopado fue algo más que una lucha por los privilegios y las facultades. También se convirtió en una contienda ideológica entre las ideas renacentistas de la misión de la Iglesia novohispana y las ideas de la Contrarreforma. Como el pensamiento erasmista y reformista llegó a identificarse con el protestantismo […] el clero renacentista en Nueva España fue acusado de cometer herejías.

Johanna Broda (2007: 7-9) ha planteado el imperativo analítico de utilizar "conceptos más amplios" al estudiar procesos histó-

ricos de *larga duración*. Esto implica valerse de nociones que "engloben las comunidades indígenas como parte de la sociedad mexicana en su totalidad". En este orden de ideas, la autora indica que las pesquisas en torno a la religión "con un enfoque antropológico holístico representan el desafío de rastrear no sólo el ámbito religioso, sino también los procesos socioeconómicos y políticos que determinaban el desarrollo [...] de la Nueva España y el proceso poscolonial". En tal sentido, subraya la importancia de la noción de religión popular que se construye "a partir de los poderes hegemónicos del Estado y de la Iglesia", así como la significación del "barroco mestizo" que refiere "al encuentro de los mundos indígena y español, en el marco de los fenómenos sincréticos". De ahí la necesidad de examinar la religiosidad popular española en el siglo XVI con énfasis particular en los elementos simbólicos semejantes entre la sociedad hispánica y el México precolombino. Con razón, Broda anota:

> En el siglo XVI los pueblos de España también habían pasado por un largo proceso sincrético de su cultura a raíz de conquistas sucesivas. Durante el periodo tardo-romano, las ciudades fueron el espacio privilegiado de la evangelización cristiana. A la caída del imperio romano en el siglo V, y cuando se producen las invasiones visigodas y la mezcla de culturas, se produce una ruralización general [...] En la conquistada América, la Iglesia católica traía un bagaje de una tradición de más de mil años, si bien su antecedente más directo fue la Reconquista [...] la historia de España estuvo dominada por la expansión árabe que hizo replegar a los cristianos hasta las montañas del norte de la península, seguida por la Reconquista que fue un largo proceso de ocho siglos *(idem)*.

Cerrando el siglo XV, después de la caída de Granada, España inicia una profunda reordenación social: la monarquía expulsó

a los musulmanes y a los judíos, descubrió el llamado Nuevo Mundo y garantizó su posesión gracias a la bula del pontífice hispano Alejandro VI, en 1493. Uniendo religión, política y dominio económico, controló Europa. Fue este el telón de fondo de la España barroca del siglo XVI, blasonada por cinco santos: San Ignacio de Loyola (que funda la Compañía de Jesús para combatir a los protestantes en 1534), San Francisco de Borja, San Francisco de Sales, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.[1] "El modelo existencial de aquella sociedad –escribió certero Fernández Benítez (1985: 13)– ya no era el Pantocrátor románico sino el Cristo golpeado y humillado, coronado de espinas, clavado en la cruz, el Cristo muerto para salvar a los seres humanos del pecado original."

Beatriz Moncó Rebollo (1989: 20-21), al equiparar esa España barroca con una caja de pandora, la define como "excitante país dorado en el que al lado de la mística de San Juan y Santa Teresa convive y fructifica la sensualidad donjuanesca". Época dispar, un claroscuro, "un aguafuerte en el que la religiosidad y la falta de ética, las fiestas y los duelos, lo sagrado y profano comparten un […] cuadro rebosante de luz y sombra, de angustia y gozo". Acaso por estos contrastes "la cultura barroca nunca pudo expresar sus motivos íntimos de modo esclarecedor", según lo indica Guillermo Tovar de Teresa, concluyendo que "por eso se valió de símbolos y emblemas que poseían mayor fuerza expresiva" (Tovar de Teresa, 1993: 7 ss.).[2]

---

[1] Véase al respecto el excelente análisis de Lisón Tolosana (1990: 49 ss.) en torno a los santos en la España barroca.

[2] De acuerdo con la acertada opinión de Moreno Fraginals (2009: 372), "caracterizar al barroco por el retorcimiento, la sobrecarga, el abuso de elementos plásticos o literarios, etcétera, es en primer lugar, hacer apreciaciones subjetivas a partir de comparaciones con un modelo que se considera clásico (otro término largamente polémico) y en segundo lugar, plantear como típica del barroco una serie de características que aparecen también en otros

Con su acostumbrada agudeza analítica, Lisón Tolosana identifica las vertientes sociales y políticas que configuran "el *ethos* intensamente religioso" de la España barroca: "El Concilio de Trento, la plétora de reformadores, misioneros, ascetas místicos y predicadores, la pujanza de las Órdenes, el núcleo de asociaciones, hermandades y cofradías religiosas (unas 20 000 a mediados del siglo XVII) y la fe de las masas no hacen posible la duda sobre el talante y la exuberancia religiosa, hecho total, integral de la España barroca" (Lisón Tolosana, 1990: 2b).

La caracterología de la época está signada en buena medida por las andanzas y proezas caballerescas en las que la arrogancia, el orgullo y el honor contextúan derramamientos de sangre en los combates de los hidalgos. Así lo explica Lisón Tolosana:

> Los libros de caballerías en su apogeo en la época de las conquistas, son los catecismos en los que los hidalgos de aldea –recuérdese el caballero de la Triste Figura– y los santos (Santa Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola) tensan el espíritu, aprenden a dar su vida en tono heroico, a adorar a la diosa Valentía y correr tras la fama y el honor despreciando la muerte [...] Fray Luis de Granada ve una íntima relación entre la lectura de "libros de caballerías fingidos" y "la valentía y fortaleza de los santos" (*ibid.:* 28-29).

En un estudio dedicado a examinar la implantación de la noción del mal en los pueblos indígenas de México (véase

---

lugares y momentos históricos [...] Creemos que todo gran estilo es esencialmente el código expresivo de una época, de una especificidad histórica y de la clase dominante que las vive. Y creemos también que todo código (en el sentido de conjunto coherente de signos y símbolos) contiene ya, en cierta forma, el mensaje para cuya comunicación fue creado. Es decir, el mensaje es también el medio".

Báez-Jorge, 2003: 195-196), señalé que en la España barroca la supuesta presencia del Diablo fue obsesiva. Toda una literatura teológica sobre las artes mágicas y sobre la demonología florece en los siglos XVI y XVII, fijando el concepto "ortodoxo" del Diablo e indicando las reglas para combatirlo, lo que implica descubrir sus variados disfraces de animales (gatos, sapos, machos cabríos) o de humanos (íncubos y *súcubos,* hombres galanes y mujeres tentadoras). Aquí es imprescindible citar una certera reflexión de Julio Caro Baroja: "Podría sostenerse incluso que la imagen caprina del Diablo tiene antecedentes clásicos. Pero a lo largo del Medievo y en los siglos XVI y XVII se popularizaron otras muchas, y en España los artífices románticos y góticos, los escultores, pintores de retablos, tallistas de sillas de coro, etc., dan versiones a cual más peregrina de lo que es un demonio acechando al hombre o a la mujer […]" (Caro Baroja, 1995: 83).

El nominalismo franciscano guía los esfuerzos que rechazan el naturalismo aristotélico y se pronuncia por la aceptación creciente de los principios morales sustentados en el Decálogo. De acuerdo con la observación de Fernando Cervantes (1996: 43 ss.), al centrarse en el pecado de idolatría –más que en la brujería y en el maleficio–, los nominalistas explicaron las desgracias humanas "bajo una luz más 'jobiana'", y percibieron al Diablo como un ser "completamente servil" al que Dios utilizaría "para el provecho espiritual de los piadosos". Esta idea sustentó la demonología de los siglos XVI y XVII.

Debemos a Lisón Tolosana un estudio ejemplar sobre la presencia diabólica en el imaginario colectivo de la España de esta época contradictoria, en la que los endemoniados no habitaban solamente en las páginas literarias, en el mundo de la picaresca o en las expresiones artísticas. Eran concebidos como personajes de carne y hueso que vivían en "todo barrio de cualquier ciudad pequeña o grande". Después de analizar con

notable profundidad los estados melancólicos que afectaban a Santa Teresa, víctima de la "Santa Locura" –centro de la lucha entre Cristo y Satán–, Lisón Tolosana (1990: 132) expresa:

> El cataclismo religioso de la Reforma y Contrareforma, la llama que encienden luteranos y protestantes y las guerras de religión desencadenan una violenta crisis espiritual que conmociona a Europa Occidental. Nuestros alumbrados, conversos marginados, religiosos, beatos, místicos fundadores testimonian con sus nuevas formas de espiritualidad, a la vez que protagonizan, un periodo de renovación y cambio. Las fronteras del pensamiento se ensanchan resquebrajando categorías fijas y rígidas; esta fluidez de límites y fronteras por regiones ambiguas y tentadoras genera, sin duda, desasosiego personal, como experimentó Santa Teresa de Jesús, pero también construye un amplio espacio habitado por espíritus creativos y potenciador de entusiasmos dionisiacos.

En el orden de ideas anotado, la presencia del Diablo en la cosmovisión de la España barroca es, ante todo, una figura que integra numerosos planos significantes y un dilatado "espesor semántico" que resulta de su condición de "signo virtualmente vacío", en el que pueden encarnarse "roles contradictorios", ideas inversas y múltiples dimensiones de la realidad social, particularmente aquellas referidas a la trama –vanidosa– y a la urdimbre –perversa– del poder. En el Diablo barroco se sintetizan elementos doctrinarios y simbólicos provenientes de las cosmovisiones judeo-cristiana e islámica y del antiguo mundo grecorromano. Reúne los antivalores cristianos, lúdicos o monstruosos, en la mentalidad española de la Contrarreforma. Es esta la imagen que el cruento proceso colonial implantaría en las comunidades autóctonas de nuestra América que, en palabras de Guy Rozat, "devino clave necesaria, obligatoria

e imprescindible de todo el discurso cristiano en los siglos XVI y XVII […] su existencia es la base de la legitimación de la acción de la Iglesia sobre el mundo" (Rozat, 1995: 36). Dios y el Diablo: el quehacer de la Teología Colonial se mueve en forma pendular entre estas nociones (y sus correspondientes imágenes). A estas coordenadas ideológicas remiten las acciones "civilizatorias y de evangelización". "Paganismo", "hechicería" y "herejía" serían los conceptos primados en la configuración de la demonología del catolicismo barroco (véase Báez-Jorge, 2003: 206 ss. y 229).

En la España del siglo XVI a Satanás se le llamaba, también, "Guineo" o "Mozambique", nombres que los colonizadores llevaron a tierras americanas, donde fue común llamar a los demonios "príncipes de la Guinea infernal" ("infernales ethiopes", nombra el jesuita F. Sánchez Batalla a los seres diabólicos). A tono con estas concepciones se lee en el *Discoverie of Witchcraft* (1584) de Reginald Scot que, de "todas las formas humanas, el demonio prefiere la de un negro". La pluma erudita de Fernando Ortiz –que he seguido en líneas anteriores– anota al respecto: "Ya los Padres de la Iglesia representaban al Diablo como etiópico y así se aparecía con frecuencia a los santos, según puede verse en las hagiografías. Esa pigmentación negra del Diablo fue muy del gusto de los eclesiásticos desde sus primeros tiempos, no obstante sus prédicas de igualdad de trato para todas las razas… en la otra vida" (Ortiz, 1975: 39).

En el proceso de colonización de los habitantes originarios del llamado Nuevo Mundo, el encuentro cultural entre las poblaciones española, indígena y africana resultó favorable para la propagación de las ideas vertebrales del catolicismo barroco. Según lo indica Alba Pastor: "El fetichismo […] la atracción y veneración de los rituales o misas, el marianismo, el culto a los santos, la admiración del modelo de beatitud, el misticismo y las posesiones

diabólicas se apoderaron de la fantasía colectiva como calmantes del miedo a lo sobrenatural" (Alba, 1995: 165-166).

Como resultado de la catequesis, la imagen colonial del Diablo incorporó numerosas características de las divinidades mesoamericanas vinculadas a la oscuridad, al inframundo y a la regencia de los aires malignos. Tal fue el caso de Mictlantecuhtli, representado como un esqueleto con manchas amarillas que significan la putrefacción, y, particularmente, el de Tezcatlipoca ("espejo humeante"), deidad suprema del México antiguo. En la mente de los misioneros la identificación de Satanás y Tezcatlipoca se facilitaría a partir de una serie de significativas analogías formales referidas a sus múltiples nombres, su forma y color, sus atributos de metamorfosis, nigromancia, omnividencia, omnipresencia y autocreación; el dominio sobre los hombres, su asociación con el aire, la oscuridad, la lujuria y la muerte. Las convergencias simbólicas entre estas poderosas entidades refieren, también, a su condición de enemigos del hombre y a su capacidad de seducción e intriga (Báez-Jorge, 2003: 261).

Teología Colonial: la satanización de las deidades indígenas

Con el término Teología Colonial refiero las directrices doctrinarias y prácticas orientadas a la implantación del catolicismo en la Nueva España, proceder hegemónico que enlazaría los intereses del pontificado con los del Estado español durante la conquista y el periodo colonial. Planteo que, más allá de las diferentes orientaciones dogmáticas y pastorales del clero regular y secular, la evangelización colonial fue un proyecto enfocado al apoyo de "las justas guerras contra los indios" (de acuerdo con la retórica de Ginés de Sepúlveda), en tanto los definió como "gentiles" (ayunos de la fe cristiana y practicantes de

ritos idolátricos inspirados por el Diablo). Esta política de cristianización instrumentó la bula *Inter Caetera* expedida por Alejandro VI en 1493, documento en el que el pontífice "dona y concede" a los Reyes Católicos las tierras del llamado Nuevo Mundo.

En la conquista y colonización, España siguió la directriz religiosa, lo que se ha dado en llamar "conocimiento de la salvación". La adjudicación de nuevos territorios, poder y riquezas se realizó vinculada a la evangelización, llamada con razón por Eduardo Galeano "el despojo más colosal de la historia del mundo" y una "calumnia a Dios" en cuanto a él se atribuyó la orden de realizarla (Galeano, 1992: 101-102). La espada y la cruz fueron armas diferentes pero complementarias.

Apetito de poder sin límites, la política colonial española fue síntesis ideológica e institucional de la articulación del Estado y la Iglesia, más atenta a los designios de éste que a los de Roma. Se explica de tal manera la doctrina de Francisco de Vitoria, conforme a la cual había títulos religiosos y civiles; los primeros, fundamentados en el "derecho a evangelizar"; los segundos, justificados "por razones humanas". Las ideas de Vitoria serían acuciosamente examinadas por Lewis Hanke (1949) al establecer que la llamada "tercera posición" sustentada por el teólogo de Salamanca tuvo particular influencia en los religiosos vinculados con la evangelización de las Filipinas, por lo cual resulta equivocado invocar su nombre al referirse a la conquista de México y de Perú, como lo hacen los hispanistas a ultranza que enfrentan sus planteamientos con los de Las Casas, como sucede en las diatribas de Ramón Menéndez Pidal. En 1538-39 (fecha en la que se edita *Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, ensayo fundamental de Vitoria), la conquista de México había sido consumada. De tal manera que, de acuerdo con Fernando Acosta (en su ensayo *José Martí. La América precolombina y la conquista española)*, "la afirmación repetida hasta la saciedad de que Vitoria defen-

dió a los indios de América es sencillamente una falacia histórica [...] En realidad el teólogo dominico nunca se preocupó por los indios, sino por las sutilezas de la teología y por dar a la corona española razones que estimaba más valederas y cristianas para su empresa en las Indias" (citado en Báez-Jorge, 1992: 29-30).

Atendiendo a la atinada reflexión de Roger Bartra, fue Martín Lutero quien "delimitó los dos ejes conceptuales que cruzan la otredad en el siglo XVI". En su "Sermón para mantener los niños en la escuela", establece que, mientras la predicación tiene la "función y honor" de convertir a los pecadores en santos, a los muertos en vivos y a "los hijos del demonio en hijos de Dios", el "gobierno mundanal" debe "convertir en hombres las bestias salvajes y prevenir que los hombres se conviertan en bestias salvajes". A partir de este planteamiento, Bartra (1997: 79) considera que:

> [...] la Iglesia debía vigilar el eje infernal/eclesial en tanto que el Estado debía administrar los problemas del eje salvajismo/civilización. Pero si los dos extremos negativos de cada eje se confunden, como ocurrió con frecuencia, los resultados pueden ser tremendamente sanguinarios y represivos [...] Pero la idea del salvaje, aun en los cronistas que se enfrentaron directamente a la existencia de los habitantes del Nuevo Mundo, fue marginal y poco desarrollada en comparación con la gran importancia que tuvo la figura del demonio en el siglo XVI para explicar la otredad.

Como se sabe, San Agustín refutó el concepto platónico de la mediación demoniaca entre los hombres y los dioses. Atribuyó a las llamadas divinidades paganas no solamente la función que en la Tora se adjudicaba a los ídolos, sino también la de criaturas demoniacas enemigas del único Dios verdadero, capaces de engañar a los hombres y alejarlos del culto cris-

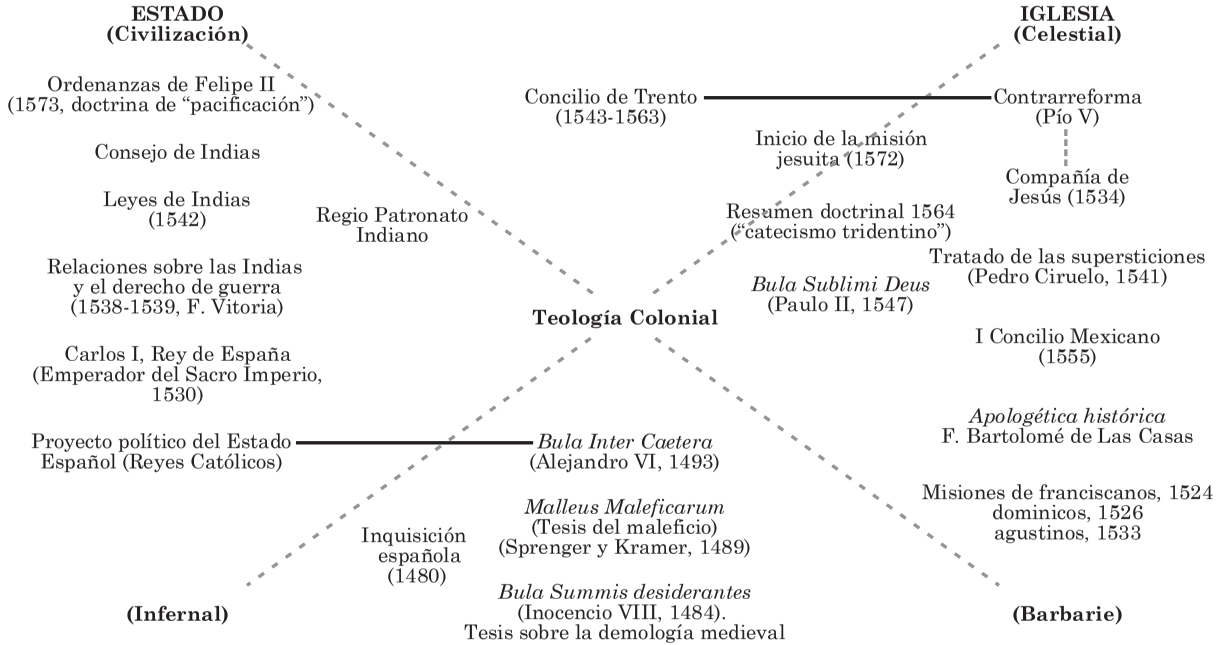
tiano. De acuerdo con esta tesis, los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del mal que alejaban de la "religión verdadera" a los indígenas. Este malabarismo ideológico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones centradas en los santos patronos.

La dialéctica que marcó tal proceder hegemónico implicó no solamente la demonización de las divinidades autóctonas: se fundamentó en la conceptualización del mal como una amenaza entronizada en el otro, fantasía perversa al servicio del poder, cuyas secuelas de discriminación y etnocidio son omnipresentes en la historia de México. La llamada "conquista espiritual" contribuyó a la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio hacia las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia respecto de las identidades étnicas. Desde una óptica retrospectiva es evidente, como lo señalara Gibson (op. cit.: 119), que el castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de los indios "un papel mucho más importante del que se le atribuye generalmente". Intolerancia, fantasías y perversiones (en tanto falseamiento de realidades y corrupción de costumbres) fueron ingredientes fundamentales del quehacer evangelizador en un obsesivo afán por ampliar el poder de la Corona española, contribuyendo así a extender el dominio de la Iglesia. (Las principales influencias doctrinales, políticas e ideológicas que configuran los marcos canónicos y pastorales de la Teología Colonial se esquematizan en el diagrama 1, siguiendo el marco referencial indicado por Bartra.)

Los métodos e instrumentos con los cuales los eclesiásticos concentraron las premisas doctrinales de la Teología Colonial impactaron la organización social de las comunidades indígenas, los ciclos festivos, el culto público y privado, el paisaje sagrado, entre otros ámbitos de orden colectivo e individual. Al respecto, *grosso modo* deben mencionarse algunas

Diagrama 1.

Influencias doctrinales y políticas en la Teología Colonial implantada en la Nueva España



de las prácticas que han sido ampliamente documentadas: bautizos masivos, congregaciones de pueblos, prohibición de rituales, "extirpación de idolatrías", destrucción de lugares de culto, de libros y de imágenes sagradas, predicación y confesión en lenguas autóctonas, implantación de un nuevo calendario festivo de acuerdo con el santoral y el ciclo agrícola, prohibición de juegos tradicionales, persecución de sacerdotes y especialistas, adoctrinamiento infantil (internados), autos de fe, desintegración de la organización ceremonial, incautación de espacios sagrados, inducción del sincretismo guiado, etcétera. Dicho en palabras llanas, la Teología Colonial derribó los cimientos de la vida comunitaria, suplantó los valores de los pueblos indígenas, pretendió unificar lo diverso y destruir la otredad. En consecuencia con el proceso dialéctico de la sociedad, esta indigencia religiosa motivaría reinterpretaciones simbólicas y acciones contrahegemónicas, como es el caso de las hagiografías populares.

Sin medias tintas, el Diablo fue señalado por los misioneros como el causante de la idolatría practicada por los indios. Culpado de propiciar hechizos y sortilegios, el Enemigo fue indiciado de instigar a los sacerdotes indígenas para propiciar rebeliones. En el marco doctrinal de la Teología Colonial, los evangelizadores perfilan una imagen de Satanás acorde a sus propósitos. Al transformarse en demonios por gracia y obra de la catequesis hegemónica, las deidades prehispánicas enfrentaron asedios y persecuciones brutales, acciones que colisionaron también a sus devotos. El tristemente célebre Auto de Fe que el dominico Diego de Landa (Provincial de Yucatán) organizara en 1562 con el Alcalde Mayor, en Maní, es uno de los ejemplos más lamentables y sangrientos (véase Báez-Jorge, 2000: 177). La pluma de Gruzinski (1994: 54) contribuye a esclarecer este complejo proceso:

> El ídolo interpreta la realidad indígena al precio de su reduccionismo forzoso –el ídolo es el Diablo, la mentira– o de una reificación –el ídolo es materia, cosa impura–. Esta doble operación –reificación o "demonización"– es temible; condena desde entonces el ídolo a la destrucción, a menos que escape del oprobio para convertirse en objeto de arte –o mejor dicho, curiosidad– exportable a las lejanas cortes de Europa.

Para cumplir una solicitud de información emitida por el soberano español en 1533, la Segunda Audiencia de la Nueva España encargó al franciscano Andrés de Olmos la realización del "primer estudio sistemático de las costumbres indígenas". Esta pesquisa fue el referente doctrinal para la demonización de los dioses indígenas y la conversión de los neófitos. Escribió en lengua mexicana su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), inspirado en el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* (1529) de fray Martín de Castañega (predicador del Santo Oficio), considerado como la primera obra sobre este tema publicada en romance. En 1524 Castañega y Olmos realizaron campañas de "extirpación de la brujería" en Navarra y Vizcaya.

Otro documento guía en la persecución de las hechicerías e idolatrías fue, sin duda, el *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo, publicado en 1541, si bien circulaba en España desde 1530. Menéndez y Pelayo lo considera el texto más importante y conocido en su género durante los siglos XVI y XVII. Catedrático de teología tomista en la Universidad de Alcalá, Ciruelo establece que la magia (o nigromancia) es un arte diabólico asociado con la idolatría (véase Báez-Jorge, 2003: 197-198).

La identificación de Olmos con el ideario de Castañega es evidente. Observa que más mujeres que hombres operaban como "ministros del demonio". Respecto del enfoque misógino que

caracteriza el pensamiento de Castañega, Moncó Rebollo considera que sigue las directrices de la patrística en cuanto que vincula a la mujer con el Diablo (Moncó Rebollo, *op. cit.:* 58).[3]

Es indudable que Olmos nutrió sus reflexiones sobre las idolatrías y hechicerías en las prácticas con sus alumnos en el Colegio de Tlatelolco, así como en su trabajo misionero realizado en Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Tlalmanalco, Tepeaca y en la Huasteca a partir de 1554. El franciscano detalla las formas en las que "el demonio debía ser honrado" y menciona su astucia para generar misterios y reverencias. Destaca la identificación de la noción cristiana del Diablo con la de Tlacatecolotl, "hombre búho" (véase Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998). Con razón, comentando la obra de Olmos, Baudot indica que el Demonio imaginado por el misionero es un "Diablo fraguado por la política colonial".[4]

Fernando Cervantes observa que el derrumbe del optimismo franciscano durante la segunda década de la evangelización fue reflejo de la convicción de que "las culturas autóctonas giraban en torno a la intervención satánica" (Cervantes, *op. cit.:* 31). Sin embargo, esta idea ya estaba presente en el diálogo que en 1524 propiciarían los 12 primeros franciscanos con un selecto grupo de sacerdotes y tlamatimime, los cuales defendieron con firmeza e inteligencia sus creencias. En el texto que registra lo expresado en esta importante asamblea –legado por Sahagún (1986: 92-197)– los misioneros equiparan al Diablo con las tzitzitzimi, culeti, piyoche, tzuntemuc (entre otras divinidades), los cuales son "feos, sucios, soberbios, espantables, crueles, injuriosos".

---

[3] Para un exhaustivo análisis del ideario de Castañega, véase Lisón Tolosana, 1983, cap. I.

[4] Véanse los comentarios de Baudot en Olmos, 1990 y 1996.

Atendiendo el sentido de las reflexiones de San Agustín en *La ciudad de Dios* (libro en el que el obispo de Hipona polemiza contra los paganos e identifica a sus dioses como criaturas malignas), los misioneros compararon a los dioses mesoamericanos con las divinidades greco-latinas. Es decir, relacionaron lo pagano con lo diabólico. Es este el telón de fondo al que remiten los planteamientos expresados por Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), obra en la que equipara a las deidades mexicas con las divinidades (o semidioses) del mundo clásico (p. e. Huitzilopochtli se compara a Marte, Tezcatlipoca se equipara a Júpiter, Teteoinan se identifica con Artemisa, Tlazoltéotl se asocia a Venus, etcétera.). La satanización de los dioses autóctonos proyectada por el franciscano está ampliamente evidenciada en el *Códice Florentino,* toda vez que Sahagún indujo a los *tlacuilos* (y a los pintores hispanos que le auxiliaron en la conformación de este notable estudio) a incorporar la figura del Diablo en las ilustraciones. "Invención satánica" llamó Sahagún a la imagen guadalupana del Tepeyac sincretizada con la diosa Tonantzin, deidad telúrica venerada en el mencionado cerro.[5]

Fray Toribio de Benavente ("Motolinía") definió a Tezcatlipoca como el "demonio que tenían por mayor". Asocia esta deidad a la ingestión de hongos alucinógenos, a los que llama "carne de Dios o del demonio que ellos adoraban". En su *Historia de los indios de la Nueva España* (escrita hacia 1565), el franciscano anota: "Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando

---

[5] Véase Sahagún, *Códice Florentino,* t. I, libros ocho (figs. 19, 78, 81), nueve (fig. 18), diez (figs. 49 y 111) y once (folio 391), 1969, pp. 43-76; y Báez-Jorge, 2000, pp. 284 ss. Para una visión de conjunto sobre los planos simbólicos, iconográficos y rituales de esta deidad, véase el excelente estudio de Olivier, 1997.

al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando, tenían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios" (Benavente, 1967: 19 ss. y 25).

Es evidente que la algarabía, los rituales festivos alteraban el ánimo del franciscano, actitud que ejemplifica a plenitud el punto de vista de León Portilla en el sentido de que la supuesta presencia de los demonios en la religión mesoamericana fue un tema "casi obsesivo" para los frailes (Sahagún, *op. cit.:* comentarios).

La equiparación de las divinidades mexicas con las del panteón romano también es planteada por el dominico Diego Durán en el *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y la celebración de ellas,* 1570 (Durán, 1967, t. I: 19-55). Compara a Huitzilopochtli con Marte, a Toci ("la madre de los dioses y el corazón de la tierra") con Cibeles, la diosa frigia venerada en Asia que fue incorporada a la religión de Roma como la "Gran Madre", y a Ometochtli (regente del pulque y del fuego) con Baco, denominación latina del Dionisio griego (hijo de Zeus), numen de la vegetación que moría y resucitaba. Durán definió a las deidades aztecas como "[…] idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes de que llegaran a estas partes la predicación del santo evangelio […] es mucho de temer que estos indios que, como no están aún acabados del todo las idolatrías, juntan con la fe cristiana algo del culto del demonio".

Las ideas anteriores se plasman en la lámina 30 del *Atlas de Durán* en la cual figura la inauguración del Templo Mayor de Tenochtitlán. En la escena se pintaron demonios (de evidente perfil medieval) recibiendo la sangre de los sacrificados.

"Gran príncipe de los demonios" llamó el dominico Diego de Landa a Hun Ahau (deidad asociada con la muerte). El terrible represor de los mayas justificaría su crueldad en el cruento Auto de Fe de Maní planteando la supuesta asociación de los indígenas con el Diablo:

> Que estando esta gente instruida en la religión y los mozos [...] fueron pervertidos por los sacerdotes que en sus idolatrías tenían [...] y hacen sacrificios no solo de sahumerios sino de sangre humana, sobre lo cual los frailes hicieron inquisición [...] y se celebró un auto [de fe] en que se pusieron muchos cadalsos encorazados. [Muchos indios] fueron azotados y algunos ensambenitados por algún tiempo y otros, de tristeza en guiados por el demonio, se ahorcaron y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos (Landa, 1982: 20).

La obsesión inquisitiva de Diego de Landa le hizo ver la presencia del Diablo en el ritual zihil ("nacer de nuevo otra vez") al que compara con el bautizo cristiano. En el trabajo de parto creyó identificar "hechicerías", dado que los mayas colocaban debajo de la cama de la parturienta "el ídolo de un demonio llamado Ixchel ('la diosa de hacer criaturas')". La presencia de Satanás en estos rituales es planteada de manera tajante por el dominico.

Fray Bartolomé de las Casas dedica capítulos enteros de su *Apologética* (1559) a cotejar los dioses y rituales mesoamericanos con los de las naciones del Viejo Mundo. En esta obra (acorde con los valores de la doctrina aristotélica) el dominico presenta una explicación naturista de la idolatría, utilizando el demonismo "no para condenar las religiones indígenas, sino para justificarlas", según lo advierte Cervantes (*op. cit.:* 56). En la apreciación de este autor, Las Casas refería todos "los actos demoniacos, sin lugar a dudas, en el contexto del maleficio". El fraile se propuso demostrar que los indios tenían entendimiento pleno, en respuesta a quienes sostenían que –por su incapacidad– no podían gobernarse a sí mismos. En su perspectiva, las divinidades de Cartago, Egipto, Grecia y Roma se consideraban inferiores frente a los dioses de los amerindios, óptica que implica una detallada comparación siguiendo el modelo

analítico de San Agustín, autoridad eclesial a quien cita con reiteración (véase Las Casas, 1958: 188 ss. y 492-493). En un estudio revelador, Bernard y Gruzinski (1992: 58 ss. y 172-173) definen los planteamientos comparativos lascasianos como "empresa enciclopédica de espíritu renacentista". Indican, con igual acierto, que la obra de Las Casas anticipa las compilaciones de Vossius (1641) o de Herbert (1663) en torno a las idolatrías de los paganos.

Al abordar la presencia del Diablo en las creencias indígenas Las Casas (a quien Martí [2002: 190] considera "tan sagaz que no decía cosa que pudiera ofender al rey ni a la Inquisición") sigue la tradición tomista que inspiró a Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, autores del *Malleus maleficarum* (*Martillo de las brujas,* editado en 1486). Este libro teológico fue el instrumento con el que los inquisidores europeos instauraron la terrorífica cacería de brujas, en el contexto convulso de las tensiones políticas y religiosas suscitadas por la Reforma, después de que el papa Inocencio VII promulgara la bula contra la hechicería y las supersticiones satánicas, en 1484 (véase Báez-Jorge, 2003: 299-300).[6] En el libro III, capítulo XCV, de su A*pologética,* Las Casas define al *Malleus maleficarum* como "tratado notabilísimo", e indica que fue "notablemente compuesto, no por un solo doctor, sino por dos maestros o doctores en teología, inquisidores apostólicos en Alemania en tiempos del papa Inocencio VII, los cuales hicie-

---

[6] En su texto introductorio a la traducción española del *Malleus maleficarum*, Jiménez Montesinos (2004: 32) anota: "Así, si algo pudiera caracterizar al libro en su conjunto sería el ambiente de miedo que amenaza a sus autores y destinatarios, agentes o pacientes. Su conjunto define un síndrome de elementos que configuran una situación si no de fervor, de histeria colectiva en la que participan perseguidos y perseguidores, aspirando cada cual a la resolución de su propio miedo".

ron sobre aquestas materias summa y exquisita diligencia y probaron lo que dijeron con muchas y grandes experiencias".

Desde esta óptica no es extraño que en las páginas escritas por Las Casas los demonios de factura medieval deambulen libremente, tal como lo indica Cervantes: "[…] transportaban a hombres y mujeres por los aires, incitaban a las brujas a que se consiguieran niños sin bautizar para sus ritos canibalísticos, convertían a los hombres en bestias, fingían milagros y se mostraban bajo formas humanas y animales" (Cervantes, 1996: 56).

Debe subrayarse que en la obra lascasiana la presencia del Diablo no se limita a las creencias indígenas. En la mente del dominico era patente la influencia demoniaca en el brutal proceder de los conquistadores, según se lee en sus *Tratados,* en particular al referirse a las encomiendas y repartimientos:

> […] ninguna otra pestilencia pudo el Diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes [...] y despoblar como a despoblados tan grandes y tan poblados reinos [...] y esta fue la invención del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes, que repartieron y encomendaron a los españoles como si las encomendaran a todos los diablos, o como atajos de ganado entregado a hambrientos lobos. Pues esta encomienda o repartimento fue la más cruel especie de tiranía y más digna de fuego infernal que pudo ser imaginada (Las Casas, 1974, t. I: 491).

La *Historia natural y moral de las indias* (1590), escrita por el jesuita José de Acosta, es valorada como uno de los tratados más objetivos y originales sobre los indios americanos, al grado de que Anthony Pagden lo visualiza como "cierto tipo de etnología comparativa", en la que el relativismo histórico está presente (véase Cervantes, 1996: 46 ss. y Pagden, 1982: 200).

En esta obra se sustenta una posición teológica intermedia entre la supervivencia escolástica del siglo XVI y las nuevas orientaciones de esta misma centuria, como bien lo indica Edmundo O'Gorman (1979). Acosta (guiado por las reflexiones de San Agustín) estudió las creencias indígenas equiparándolas con las idolatrías del mundo grecolatino. Así, después de ocuparse de Viracocha y de otros dioses del Perú, anota:

> [...] la mayor adoración daban al ídolo llamado Vitzilipuztl [Huitzilopochtli], al cual toda aquella nación llamaba el todopoderoso y señor de lo creado, y como a tal, los mexicanos hicieron el más suntuoso templo y de mayor altura, y más hermoso y galán edificio, cuyo sitio y fortaleza se puede conjeturar por las ruinas que de él han quedado en medio de la ciudad de México. Pero en esta parte, la idolatría de los mexicanos fue más errada y perniciosa que las de las ingas [incas], como delante se verá mejor; porque la mayor parte de su adoración e idolatría se ocupaba en ídolos, y no en las mismas cosas naturales, aunque a los ídolos se atribuía estos efectos naturales [...] (Acosta, 1979: 222).

Como lo indiqué en otro estudio, Acosta considera que el Demonio cegó a los indios para que adoraran al sol, la luna, las estrellas, la tierra, el mar, los cerros, etcétera. Explica, además, las maneras utilizadas por Satán para "asemejarse a Dios [...] y fingir en sus tinieblas la luz". Al hablar de las penitencias practicadas por los indígenas del México antiguo, como supuesto resultado de la persuasión demoniaca, el jesuita las compara con las que motivaran los "falsos profetas" en honor de Baal (sobresaliente deidad cananea), citando el texto bíblico (véase Báez-Jorge, 2000: 33).

En el panegírico sobre la conquista de México escrito por Francisco López de Gómara (impreso en Zaragoza en 1554) la demonización de los dioses mexicanos se plantea con amplitud.

El cronista explica los supuestos diálogos de Satanás con los sacerdotes y dignatarios autóctonos, a los que se les aparecía de "mil maneras". Sin embargo, aclara que los indígenas "no sabían que fuesen demonios". Especial interés muestra en detallar el fin de las "visiones del Diablo" como resultado de la evangelización:

> Aparecía y hablaba el Diablo a estos indios muchas veces, según se ha contado, especialmente al principio de la conversión [...] persuadiéndolos a sustentar los ídolos y sacrificar en aquella religiosa costumbre que tuvieron sus padres, abuelos y antepasados, aconsejándoles que no dejasen su buena conversación y amistad por quien nunca vieron. Anunciábanles que no llovería, ni les daría sol ni salud ni hijos (López de Gómara, 1887, t. II: 240, 262-263).

Las acciones de persuasión y engaño realizadas por el Demonio son referidas en distintos apartados de la *Historia de Tlaxcala* (crónica del siglo XVI), escrita por Diego Muñoz Camargo, noble tlaxcalteca. También él traza similitudes entre los dioses prehispánicos y las deidades grecorromanas. Así, Baco es asimilado a Ometochtli y Venus a Xochiquetzal (Muñoz Camargo, 1982: 137, 154). Llama a Camaxtli (divinidad tutelar de los chichimecas) "el mismo demonio, porque hablaba con ellos y les decía y revelaba lo que había de suceder, y lo que habían de hacer, e' en qué partes e' lugares habían de poblar y permanecer" (*ibid.:* 31).

Al igual que Camaxtli, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca son identificados como demonios dada su condición de "nigrománticos, hechiceros, encantadores o brujos". Muñoz Camargo los imagina "hombres nacidos de íncubos, pues tanto dominio tenía el demonio sobre ellos, que bastaron para prevenir tantas y tan numerosas naciones de gentes" (*ibid.:* 41).

En la descripción que Muñoz Camargo realiza del Demonio se advierte la conjunción de las creencias indígenas en torno al nagualismo y los perfiles del imaginario propio de la España barroca:

> Tornando á tratar del demonio y de la manera en que lo veían, no lo veían visiblemente sino por voz, ó porque con algún oráculo respondía [...] algunos se veían transformados en león o tigre, o en otro cuerpo fantástico. Era tan conocido entre estos miserables, que luego sabían cuando hablaba con ellos. Asimismo conocíanle porque se mostraba en cuerpo fantástico, y sin tener sombras, y sin chocozuelas en las coyunturas, y sin cejas y sin pestañas, los ojos redondos y sin niñas o niñetas, y sin blancos: todas estas señales tenían para conocerle aquellos a quienes se revelaba, mostraba y parecía (*ibid.:* 151).[7]

Las ideas que expresa el franciscano Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana* precisan de un comentario especial. Si bien continúa la línea trazada por Sahagún en cuanto a las deidades mesoamericanas y romanas que se equiparan, lleva el análisis a planos de mayor detalle. De manera semejante a los religiosos antes citados, en su línea argumental se escucha el eco de los planteamientos de *La ciudad de Dios*, referente central en la visión teológica de la historia que le guía en su lucha por "liberar a los indios del Demonio", al cual culpa de

---

[7] Al respecto, en un estudio dedicado al tema del nagualismo, he señalado (siguiendo la formulación de Pitt-Rivers) que en la mentalidad colonial el nagual pudo entenderse únicamente como resultado de una transformación mágica, legado del Diablo, cuya presencia era contraria al cristianismo. Las acciones represivas contra el nagualismo motivarían en los pueblos indios estrategias dirigidas a la reinterpretación simbólica de sus funciones sagradas (véase Báez-Jorge, 1999: 184).

inspirar sus idolatrías. Inicia una reflexión comparativa señalando que:

> El mismo Quetzalcóatl fue hombre, aunque según opinión de algunos, bueno moralmente, dado a buenas costumbres [...] otros muchos fueron estimados por Dios que padecieron este defecto [...] los de Egipto adoraron a Isis, los de Creta a Júpiter, los mauritanos a Juba, los latinos a Juno, los romanos a Quirino, los atenienses a Minerva; y los santos a Juno, los pafos a Venus, los najos a Liber, y los de la isla de Delo, al pésimo y nefando Apolo; todos los cuales fueron hombres [...] (Torquemada, 1975, t. II: 20).

Torquemada plantea asociaciones entre Tezcatlipoca y Júpiter, Huitzilopochtli y Marte, Tláloc y Neptuno, Centéotl y Ceres, Tonatiuh y Apolo, Xiuhtecuhtli ("abogado del fuego") y Vulcano, Tlaltecuhtli (deidad del comercio) y Mercurio. La identificación entre Tlazoltéotl y Venus se señala en los términos siguientes:

> Estos indios mexicanos tenían entre sus falsos dioses, uno que llamaban Tlazoltéotl, que quiere decir dios del Estiércol, o de la basura, el cual aplicaba a los pecadores viciosos y carnales de manera que era esta la diosa Venus que en otros tiempos celebraban los bárbaros y bestiales hombres del mundo. Entre los antiguos hubo algunos de este nombre, y el glorioso padre San Agustín en los libros de *La ciudad de Dios*, refiere tres diciendo que la manera en la que adoraban y servían las doncellas y vírgenes, y a ésta la llamaban Vesta (*ibid.:* 62).

La asociación de Tlacatecolotl (hombre-búho) con el Diablo aparece también en la obra de Torquemada, quien copia el término del *Tratado*... de fray Andrés de Olmos. En el texto

de la *Monarquía indiana* leemos: "Lo que los indios en su infidelidad tenían por Demonio, no era ninguno de ellos […] sino a un fantasma o cosa espantosa […] a ese fantasma lo llamaban Tlacatecolotl que quiere decir: Persona Búho u Hombre que tiene gesto o parecer de Búho" (*ibid.:* 81-82).

Al parecer el término Tlalcatecolotl (hombre-búho) tuvo una amplia utilización entre los indígenas de habla náhuatl. En un informe parroquial (fechado en 1565) de fray Juan de Luján, vicario de Chicontepec, se anota:

> […] en estos naturales no hay propiamente la palabra demonio, es tan listo Lucifer que escondió su nombre y con un pájaro que es Tecolotl y este pájaro es propiamente el demonio, le gusta la noche y tiene cosa de Lucifer con pequeñas crestas. Este demonio cuando hace sus fechorías y pide tantos mitotes y comidas, animales y sabandijas dicen que se convierte en hombre y que se llama propiamente Tlacatecolotl, que quiere decir señor búho, o también hombre tecolotl, este es Lucifer (véase Báez-Jorge, 2000: 37-38 y 1978).[8]

El concepto tiene vigencia plena en nuestros días. Tlacatecolotl llaman los nahuas de Chicontepec a la deidad que funge como

---

[8] En su revelador ensayo sobre los magos del mundo náhuatl, López Austin (1967) dedica un apartado especial a los tlatlacatecolo, es decir, "los que practicaban la magia en perjuicio de los hombres". Indica este autor que "el nombre genérico con que más frecuentemente se designaba a estos hombres es éste precisamente de *tlacatecólotl,* que a la letra se ha traducido como 'hombre búho'. Independientemente de que el búho era para los nahuas un animal ligado a la idea de lo funesto y que se le consideraba emisario del Mictlán o región de los muertos, existe en la etimología de su nombre el verbo *coloa*, 'perjudicar, dañar', que unido al prefijo de persona indefinida –te– da una significación bastante precisa de la naturaleza del búho y del *tlacatecólotl:* ambos se caracterizan por su labor de dañar a la gente" (*ibid.:* 90).

patrono del ritual mecotlacualtiztli ("comida de los mecos") que se celebra en días posteriores al carnaval. Tlacatecolotl destaca en la cosmovisión nahua por sus poderosos atributos en el manejo del Bien y del Mal: es una deidad temida y reverenciada. Para conseguir su tranquilidad, los devotos le rezan y ofrendan alimentos. Su presencia mitológica se advierte en la mayoría de los rituales, donde, por lo menos, uno de los actos ceremoniales está destinado a pedirle que se mantenga en equilibrio, estado que se refleja en el orden terrestre (véase Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998).

Examinar las acciones hegemónicas de la Teología Colonial en términos estrictamente eclesiales deviene práctica parcial y errónea. Tal como se evidencia en el discurso orientado a la satanización de los dioses amerindios, sus propósitos políticos quedan al descubierto. ¿Dioses falsos o demonios verdaderos?, es esta la cuestión que anuda la estrategia de dominio que la Iglesia instrumentó en América, la cual el pontífice Alejandro VI "donara" a los Reyes Católicos mediante la bula *Inter Caetera*. El artículo primero de este documento recomienda a los monarcas Fernando e Isabel que "prosiguiendo la conquista de las dichas islas y tierras procuren que los pueblos sean persuadidos a recibir la fe católica". En estas tareas de supuesta persuasión doctrinal (en la que los artificios ideológicos y la fuerza fueron protagónicos), la lucha frontal contra las imaginadas influencias infernales ocupó un lugar principal. En este orden de ideas es acertada la observación de Cervantes: "La profunda desconfianza hacia las culturas indígenas y su persistente asociación con el demonismo subsistió incluso entre los eclesiásticos menos dispuestos […] cualquier indicio de que los indios se hubieran convertido al cristianismo habrá de enfrentarse a la posibilidad de que el demonio les hubiera enseñado a continuar sus antiguos ritos bajo el disfraz de la nueva religión" (Cervantes, *op. cit.:* 61-62).

Los planteamientos que enfatizan el papel de la llamada "conquista espiritual" en contraposición (o en sentido diferente) a la conquista bélica falsean, en última instancia, la realidad del proceso colonial. Al respecto, Fernando de los Ríos ha establecido que al reformarse al catolicismo de acuerdo con las aspiraciones del gobierno español, "Estado e Iglesia se fusionan dividiéndose los menesteres pero coordinando las acciones" (De los Ríos, 1957, citado en Báez-Jorge, 2003: 303).

Evangelización, hagiografías y reinterpretaciones simbólicas

La catequización metódica de la población indígena tiene antecedentes significativos en las acciones que Hernán Cortés instrumentara al inicio de la conquista de México. El astuto y ambicioso capitán advirtió la articulación del poder y la religión en el mundo mesoamericano desde sus primeros contactos con los mayas, en Cozumel y Tabasco. Casi al concluir el siglo XVI (cerca de 1590) el franciscano Gerónimo de Mendieta compara al extremeño con Moisés, considerando que libera a los indígenas de la idolatría, de manera semejante a lo que logra el personaje bíblico con el pueblo de Israel (Mendieta, 1993: 175). En opinión de Gruzinski, Cortés "en persona organizó esta primera evangelización y tomó iniciativas mayores en un terreno que, algunos años después, se reservaría celosamente la Iglesia" (Gruzinski, 1994: 45).

La primera obra evangelizadora emprendida por Hernán Cortés se suscita en 1519, cuando arriba a la villa de Cozumel. Ahí, después de la prédica que un sacerdote maya dirigió a los pobladores, el conquistador extremeño reprendió a los dignatarios y ritualistas por practicar las idolatrías ("no eran dioses, sino cosas malas y que les llevarían al infierno sus ánimas"

[Díaz del Castillo, 1969: 41]) y ordenó destruir las imágenes de sus deidades. Apunta Bernal Díaz del Castillo: "Mandó que los despedazáramos y echásemos a rodar unas gradas abajo, y así se hizo". A la destrucción de los dioses siguió la construcción de "un altar muy limpio donde pusimos la imagen de Nuestra Señora", y la erección de una cruz (que Cortés encargó a los carpinteros Alonso Yañez y Álvaro López), ante la cual el fraile Juan Díaz celebró misa "y el *papa* y cacique y todos los indios estaban mirando con atención" *(idem).*[9]

En otra parte de su crónica, Díaz del Castillo explica que después de vencer a los indígenas en sangriento combate en los llanos de Centla (Tabasco), en marzo de 1519, Cortés ordena grabar una cruz en una enorme ceiba (*yaxché,* árbol sagrado maya) que marcaba el centro del poblado (*ibid.:* 50 ss.). Es evidente que, mediante este acto, el conquistador estableció la hegemonía del simbolismo cristiano. También mandó levantar un altar a la Virgen María y construir una enorme cruz de madera, ante los cuales el fraile Bartolomé de Olmedo predicó contra la idolatría y bautizó a las 20 doncellas que fueron entregadas a los invasores hispanos.[10] Después se celebró el Domingo de Ramos con la participación de los jefes indígenas, a quienes al partir –anota el soldado cronista– Cortés les encomendó "la santa imagen y santas cruces", advirtiéndoles que las "tuvieran muy limpias y barridas, y que las reverdecieran y hallarían salud y buenas sementeras" (*ibid.:* 50).

El inicio del complejo proceso que Gruzinski (1994) llamaría la "Guerra de las imágenes" se concreta en las experiencias de Cozumel y Tabasco, las cuales se amplían al operarse la destrucción de las imágenes religiosas de los totonacas en

---

[9] Véase también Millones y Tomoeda (2010: 45 ss.) para examinar el papel simbólico que tuvo la cruz en la conquista del mundo andino.

[10] Entre ellas Malintzin, bautizada como "doña Marina".

Cempoala. Según lo relata Díaz del Castillo, en señal de amistad el cacique Chicomácatl entregó a Hernán Cortés ocho doncellas para que los conquistadores las tomaran por mujeres. Si bien el capitán general agradeció el obsequio, advirtió que la hermandad propuesta por el jefe totonaca (el llamado "Cacique Gordo") no era posible en tanto "tengan aquellos ídolos en que creen y adoran, que los traen engañados, y que no le sacrifiquen más ánimas". Señaló también que las mujeres deberían bautizarse antes de aceptarlas como esposas. La respuesta de los sacerdotes y dignatarios cempoaltecas fue de franca oposición a lo expresado por Cortés: "y todos los caciques, *papas* y principales respondieron que no les estaba bien dejar sus ídolos y sacrificios, y que aquellos sus dioses les daban salud y buenas sementeras y todo lo que habían de menester" (Díaz del Castillo, *op. cit.:* 80).

El cronista detalla el enojo que el desacato de los cempoaltecas motivó en Cortés. El enfrentamiento verbal entre éste y los totonacas llegó al punto en que los principales indígenas "dijeron que ellos no eran dignos de llegar a sus dioses, y que si nosotros los queríamos derrocar, que no era con su consentimiento; que se los derrocásemos o hiciésemos lo que quisiésemos". Enseguida, anota Díaz del Castillo, cerca de 50 soldados subieron a un templo ("un alto *cu*") y arrojaron hacia las gradas las imágenes que ahí se veneraban:

> Y vienen rodando aquellos sus ídolos hechos pedazos y eran de manera de dragones espantables, tan grandes como becerros, y otras figuras de manera de medio hombre, y de perros grandes, y de malas semejanzas y cuando así lo vieron hechos pedazos, los caciques *papas* [...] lloraban y tapaban los ojos, y en su lengua totonaque les pedían que los perdonasen, y que [...] no tenían culpa sino esos *teules,* que os derrocan, y que por temor de los mexicas no nos daban la guerra *(idem).*

En apoyo a su acción, Cortés ordenó apresar al "Cacique Gordo", a seis sacerdotes y a otros principales, previniendo el ataque de los guerreros que pretendían defender sus deidades. Enseguida, instruyó la quema de las imágenes derrocadas, exhortando a los cempoaltecas a ser "como hermanos", insistiendo en que no deberían tributar a Moctezuma. Sumó a esta arenga palabras en favor de la fe cristiana ("tan bien dichas como ahora los religiosos"), a partir de la imagen de la Virgen María. Cortés –observa Gruzinski– había encontrado lo que justificaría la conquista de México: los ídolos. La idolatría se presentaba ante el conquistador como un argumento y una coartada. El primer caso implicaba sociedades complejas y "dotadas de 'instituciones refinadas'". En tanto coartada, "la destrucción de los ídolos legitimó ideológicamente la agresión y justificó la sumisión de esas sociedades [...]"(Gruzinski, 1994: 42).

Bernal Díaz del Castillo (*op. cit.:* 82-83) describe con detalle la energía contra "la idolatría" desplegada por el capitán extremeño:

> Y luego les mandó llamar todos los indios albañiles que había en aquel pueblo y traer mucha cal para que aderezasen, mandó que quitasen las costras de sangre que estaban en aquellos *cúes*, y que lo aderezasen muy bien. Y luego otro día se encaló y se hizo un altar con buenas mantas; y mandó traer muchas rosas, de las naturales que había en la tierra, que eran bien olorosas, y muchos ramos, y lo mandó enramar y que lo tuviesen limpio y barrido a la continua. Y para que tuviesen cargo de ella, apercibió a cuatro papas que se trasquilasen el cabello, que los traían largos, como otra vez he dicho, y que vistiesen mantas blancas y se quitasen las que traían, y que siempre anduviesen limpios y que sirviesen aquella santa imagen de Nuestra Señora, en barrer y enramar, y para que tuviesen más cargo de ellos puso un nuestro soldado cojo y viejo, que se decía Juan de Torres, de Córdoba,

> que estuviese allí por ermitaño y que mirase que se hiciese cada día así como lo mandaba a los *papas*.

Leyendo con atención la crónica antes citada, es evidente que en la conquista de México se repitieron antiguas acciones catequistas implantadas en Europa, como fue el caso de las instrucciones que el papa Gregorio Magno dictara para la cristianización en Inglaterra, equiparables a la práctica realizada en Cempoala. Por tal motivo vale la pena citar parte del contenido de la epístola suscrita en el año 595 por el mencionado pontífice (de quien el canto gregoriano toma su nombre), dirigida a San Agustín (responsable de la encomienda) y a un grupo de misioneros benedictinos:

> He reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente, no se deben destruir los templo de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior. Se bendecirá agua [...] y con ella rocíense los templos. Constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias.
>
> Estos templos tan bien construidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero [...] y puesto que solían sacrificar muchos bueyes a los espíritus malos, es necesario conservar, modificada, esta costumbre, también, haciendo un convite, un banquete, con mesas y ramas de árbol puestas alrededor de la Iglesia, que antes eran templos, el día de la consagración de la iglesia misma o de la fiesta de los santos mártires cuyas reliquias se hallan colocadas en los tabernáculos [...] (citada en Maldonado, 1985: 39).

Este texto tiene especial interés para documentar los antecedentes de uno de los *modus operandi* de la evangelización colonial. Sustituciones simbólicas, reinterpretaciones numinosas y tolerancia programada como pivotes de la conversión son

sugeridas por Gregorio Magno (o San Gregorio I) con notable habilidad, acaso signado más por el sentido político que por la piedad. Analizado a la luz de las instrucciones gregorianas, el proceder de Hernán Cortés debe explicarse en los términos fundamentalmente pragmáticos que caracterizaran las acciones concertadas entre la espada y la cruz.

Al llegar a México-Tenochtitlán, Cortés intentó repetir las tareas de catequización autoritaria ensayadas en Cozumel, Centla y Cempoala. El soldado cronista relata que el capitán extremeño (acompañando a Moctezuma) subió a lo alto del Templo Mayor pretendiendo colocar ahí imágenes cristianas. Testigo ocular de lo acontecido, Díaz del Castillo (*op. cit.:* 162) señala que después de visitar el interior del recinto, Cortés habló al tlatoani azteca:

> Nuestro capitán dijo a Moctezuma, con nuestra lengua, como medio riendo: Señor Moctezuma, no sé yo cómo tan gran señor y sabio varón como vuestra merced no haya colegido en su pensamiento cómo no son estos vuestros ídolos dioses, sino cosas malas, que se llaman diablos y para que vuestra merced lo conozca y todos sus *papas* lo vean claro, hacedme una merced: que hayáis por bien que en lo alto de esta torre pongamos una cruz, y en una parte de estos adoratorios, donde están vuestros Huichilobos y Tezcatepuca, haremos un apartado donde se ponga una imagen de Nuestra Señora (la cual [...] ya Moctezuma la había visto), y veréis el temor que ellos tienen, esos ídolos que los tienen engañados.

La respuesta del mexica fue de pleno rechazo a lo indicado por Cortés. Contestó "medio enojado":

> Señor Malinche, si tal deshonor como has dicho creyera que habían de decir, no te mostrara mis dioses. Estos tenemos por

> muy buenos sementeras y temporales y victorias cuantas queremos, y tenémoslos de adorar y sacrificar, lo que os ruego es que no se digan otras palabras en su deshonor.
>
> Con astucia (evitando un cruento enfrentamiento), el invasor extremeño se disculpó: "Pues que así es, perdone, señor" *(idem)*.

Como bien lo señala Richard Nebel, la llamada "conquista espiritual" (realizada metódicamente) comprende dos periodos claramente diferenciados. El primero inicia en 1523 con los franciscanos provenientes de Gante (Johann Vander Awera, Johann Dekers y Peter van der Moere, conocido como Pedro de Gante), y se extiende hasta la mitad del mencionado siglo. La segunda fase abarca los años posteriores a 1555, cuando se celebra el Primer Concilio Mexicano, según se ha explicado en el apartado inicial de este capítulo. La evangelización sistematizada empieza con el arribo de los franciscanos (que salieron de San Gabriel de Extremadura), encabezados por fray Martín de Valencia, en 1524 (Nebel, 1995: 96-97). Debe considerarse, además, que la historia de la iglesia novohispana –como observa Gruzinski– está marcada por tres fases principales: renacimiento con influencia erasmista, cristianismo tridentino y barroco, finalmente, reacción ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII (Gruzinski, 1986: 31).

Respecto del proceso de evangelización es oportuno citar el punto de vista de Jacques Lafaye, quien distingue las actitudes asumidas por los misioneros de las diferentes órdenes. Frente a la posición de los primeros franciscanos "que no quisieron ver en las creencias y prácticas indígenas [...] más que *parodias diabólicas*", destaca la actuación tolerante de los jesuitas, que dieron "pruebas de gran audacia, buscando entre las creencias indias los signos precursores del cristianismo", pragmatismo opuesto diametralmente a la visión franciscana. En opinión de Lafaye, el fundamento de la prác-

tica misionera jesuita fue el postulado de que "la *ignorancia invencible* de Dios no existe en ninguna población". De forma tal, desarrollar aquel germen innato era el papel central de la catequesis. Destacan, también, las posturas menos dogmáticas de los agustinos y de los dominicos, siguiendo las reflexiones de Marcel Bataillon en torno a Francisco de la Cruz y al *Inca* Garcilaso de la Vega, para quien el imperio andino no había tenido "otra razón de ser que la de preparar el terreno al cristianismo", reflexión que sigue las ideas de San Agustín respecto del imperio romano (Lafaye, 1984: 57, 60 ss.).

En la tradición plástica, el papel de las órdenes monásticas sería de primera importancia, dadas sus diferentes posturas respecto de la incorporación de elementos autóctonos en el arte religioso. Refiriéndose al mundo andino, Bárbara Gretenkord establece la actitud ortodoxa de los dominicos; la indecisión de los franciscanos ante las soluciones sincréticas; la condescendencia de los agustinos frente a los símbolos ambivalentes y las imágenes sincréticas y la tolerancia de los miembros de la Compañía de Jesús, que incorporaron elementos del imaginario indígena a su quehacer evangelizador (Gretenkord, 1991: 64-66). Con algunas acotaciones significativas, esta visión analítica puede ser aplicable a la evangelización en México.

Las variadas actitudes asumidas por los misioneros de las diferentes órdenes, así como los diversos énfasis doctrinarios que guiaron su quehacer, fueron advertidos por los mismos indígenas. En el texto del proceso que la Inquisición siguió contra el cacique de Texcoco (Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli) leemos:

> Mira que los frayles y clérigos cada uno tiene una manera de penitencia; mira que los frayles de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los de San Agustín tienen otra

> manera; y los de Santo Domingo tienen otra y los clérigos de otra, como todos lo vemos y así mismo esa entre los que goardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido y una manera de orar e ofrecer y ayunar, y en otros pueblos de otra; en cada pueblo tenían una manera de sacrificios y su manera de orar y de ofrecer, y así lo hacen los frailes y clérigos que ninguno concierta con otros.[11]

A partir de los planteamientos de Lafaye, Gretenkord y Gruzinski pueden explicarse las diferentes tendencias que siguió la divulgación de la vida de los santos entre la población indígena, acción necesariamente asociada a la implantación de sus respectivas imágenes. Este complejo proceso simbólico implicó la incorporación de los valores sagrados del *otro* en el *nosotros;* es decir, la fusión de lo *propio* y lo *ajeno* que se expresa, precisamente, en las hagiografías populares.

Debe considerarse que la resistencia a la catequización, en algunos casos, fue un factor que propició una mayor tolerancia, pero también motivó reacciones represivas que tuvieron en la cristianización un papel de suma importancia, como lo ha indicado Gibson (véase *supra*). Al examinar la transculturación religiosa, Wigberto Jiménez Moreno (1964: 544, 549) observó hace más de medio siglo que la tendencia politeísta de la religión mexica halló paralelo en el cristianismo católico. Indica que los santos (después de ser asumidos en sus cosmovisiones por los indígenas superficialmente cristianizados) incorporan las expresiones de las debilidades humanas, subrayando que el pensamiento religioso autóctono no perseguía ideales de santidad. Como se detalla en los capítulos siguientes, estas manifestaciones son recreadas de manera fantástica en las hagiografías populares.

---

[11] *Proceso criminal* (1910: 410). Véase también Báez-Jorge (1998: 110).

Al analizar las dinámicas religiosas que caracterizan la transculturación religiosa en el lapso que comprenden los siglos XVI-XVIII, Gruzinski concluye que las variables que explican este fenómeno no deben limitarse al enfrentamiento de la religión cristiana y las creencias prehispánicas. Seguir este enfoque equivaldría a proyectar sobre la sociedad indígena "desgloses pretendidamente claros pero reductores y tal vez sin gran relación con las configuraciones que proponen esas culturas". Observa que si bien en "ciertos registros" los grupos indígenas incorporan elementos del cristianismo (y de la evangelización occidental en sentido más amplio), en otros casos son "presa de evaluaciones internas" iniciadas con el proceso brutal de la reducción a la que fueron sometidos. En esta óptica nuestro autor distingue "grados en la captación", señalando que los santos cristianos frecuentemente devienen denominaciones suplementarias adicionadas a una antigua deidad, como en los casos del dios Viejo Xiuhtecuhtli, que también era llamado Xoxeptzin (San José), y de Ximeontzin (en vez de San Andrés), considerando la imagen de ancianos con la que se caracteriza a esos santos (Gruzinski, 1994: 163).

De manera hipotética puede indicarse que a la adición denominativa se articularon las versiones hagiográficas populares (ligadas siempre a imágenes específicas), incorporando elementos del relato oficial a los que se sumaron los pasajes referidos a las tradiciones y/o sagas locales, es decir la "encarnación del sentido del pueblo", recordando la certera observación de Gibson (*op. cit.:* 136). En todo caso, debe subrayarse su proyección contrahegemónica, que reviste particular riqueza heurística en tanto descubre las claves simbólicas de las transformaciones operadas en las dimensiones míticas y rituales contextuadas en las cosmovisiones, las cuales identifico como intersecciones cognoscitivas entre la razón y las creencias religiosas. Se establecen, de tal manera, profundas divergencias

respecto de las historias de vida de los santos difundidas por la jerarquía eclesiástica.[12]

Las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. En virtud de ser relatos orales, operan con las características de los tropos; es decir, emplean las palabras con sentido diferente al que propiamente les corresponde, si bien mantienen con éste semejanza o analogía. Como en los tropos, en estas hagiografías se identifican sinécdoques, metonimias y metáforas, en cuanto relevantes expresiones de la imaginación.[13] Desde luego, este tipo de hagiografías no se proponen la demostración de los hechos narrados; son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana.

De inicio las lenguas indígenas se presentaron como férreas barreras frente a la catequesis. Esta dificultad propi-

---

[12] Las hagiografías aceptadas por la Iglesia han sido escritas por los bolondistas, es decir, los jesuitas encargados de elaborar y publicar el *Acta Sanctorum*. Se tiene noticia de que a la fecha se han escrito más de 20 000 hagiografías, siguiendo el proyecto originalmente concebido por Herbert Rosweyd a principios del siglo XVII. Al analizar la historia de la literatura hagiográfica, Santidrián y Astruga (1997: 8) apuntan: "Primero fueron las *Actas de los mártires*, *Pasiones, Disposiciones*, etc., que posteriormente dieron paso a las *Leyendas y Tradiciones*. Vinieron después las *Vidas y sentencias de los Padres del Desierto*, para entrar en la Edad Media con la *Leyenda Dorada*, los *Libros de revelaciones* [...] hasta nuestros días con el *Año cristiano, Flor de Sanctorum*, enciclopedias y *Diccionario de los santos*".

[13] Rappaport (2001: 220) señala que "Una metáfora estipula una similitud formal entre dos (o más) relaciones, y se expresa formalmente como A:B:C:D:". Fundado en un ensayo de James Fernández, indica que "la primera misión de la metáfora es predicar 'signos-imágenes' acerca de los sujetos incompletos". En este sentido, anota que "la metáfora es definida generalmente como 'un medio de expresar algo de alguien con palabras de otro'".

ciaría el nacimiento del teatro de evangelización, "especie de catecismo visual", en palabras de Alfonso Reyes (1989: 35).[14] Sería éste un factor de primordial importancia para la indoctrinación y telón de fondo para comprender la divulgación de los temas hagiográficos, así como la emergencia de las hagiografías populares.

Al examinar el nacimiento del teatro misionario, Reyes sintetiza, en forma magistral, la importancia que tuvo la adaptación de las tradiciones indígenas para el objeto catequista. Argumenta que los elementos autóctonos presentes en las escenificaciones "son sobre todo alusiones al ambiente natural [...] como cuando, en el auto de los tlaxcaltecas sobre la tentación, Lucifer, disfrazado de ermitaño, aunque dejaba ver cuernos y uñas, ofrece a Cristo, entre otros placeres terrestres, todas las muchas y buenas cosas de la Nueva España". Siguiendo a Icaza, aprecia que la forma de sus "agüeros y supersticiones", las reminiscencias de las costumbres y ritos sangrientos de la gentilidad, son parte de los pasajes teatrales (Reyes, 1992: 43 y 51). En términos más radicales se pronuncia Marianne Oeste de Bopp (1953: 114), al considerar que los primeros autos sacramentales mexicanos "constituyen una superposición igual a la efectuada en la construcción de iglesias cristianas sobre los cimientos de los templos indios, con sus piedras y esculturas", concluyendo que "de los rasgos indígenas fundamentalmente del teatro híbrido y de la ceremonia religio-

---

[14] En otro estudio, el notable humanista refiere que "cuando, hacia 1524, Fray Martín de Valencia, a su llegada, pregunta [...] si no habían sido capaces [los primeros franciscanos Juan de Tecto, Juan de Ayona, Pedro de Gante] de desterrar la idolatría y aun los sacrificios humanos, en casi un año de labor apostólica que ya llevaban por delante, Tecto [...] le contesta 'Enmendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín'. Es decir, las indispensables lenguas indígenas" (Reyes, 1992: 26).

sa y la leyenda cristiana resulta una fusión entre la primitiva representación ritual europea y la ceremonia indígena".

Debemos a Fernando Horcasitas un detallado análisis en torno a los elementos autóctonos y europeos presentes en el teatro misionario. De acuerdo con su autorizada opinión, en el primer caso se sitúan la lengua indígena ("un algo de su retórica antigua"), los escenarios en forma de bosque, la utilización de algunos componentes del ritual ("el copal y las codornices como ofrendas") y ciertas formas de vestir. El aporte europeo es fundamental considerando que se refiere a los temas generales de las obras y a su estructura, los argumentos, personajes, las creencias religiosas expresadas, la liturgia que las acompaña, los escenarios, el aparato mecánico, los cánticos y melodías; en una palabra, "los elementos esenciales del drama". Horcasitas (1974: 168 y 170) aprecia que es en las pastorelas donde se conservaron, en mayor grado, los elementos autóctonos, y puntualiza: "No nos engañemos. Los misioneros –ante todo después del comienzo del concilio tridentino de 1545– tomaron relativamente pocos elementos de la cultura indígena para la formación de la cultura indocristiana que vislumbraban". La necesidad de matizar la última opinión salta a la vista. Si recordamos las ideas de Pedro Henríquez Ureña respecto de que la Colonia debe entenderse, metafóricamente, como una gran fábrica social, tenemos un primer referente para subrayar el carácter eminentemente dinámico de esa época, como lo he señalado en un estudio dedicado al tema (véase Báez-Jorge, 2000).

Indica Othón Arróniz que a Fray Pedro de Gante (uno de los tres primeros franciscanos que arribaron en 1523) le corresponde iniciar las expresiones del "teatro híbrido", toda vez que compone canciones en náhuatl, las cuales servirán de letra en los areitos bailados ante el pesebre navideño, a tono con la orientación del catolicismo barroco. Establece que esta fue

la semilla de toda la representación evangelizadora dado que incluye referencias muy tempranas a la Adoración de los Reyes o Adoración de los Pastores. "Esta primera manifestación de sincretismo entre areito o mitote prehispánico y el canto litúrgico de navidad –aprecia nuestro autor– se amplió con un recurso teatral muy adecuado para quienes carecían del conocimiento de la lengua indígena: la pantomima". En efecto, de manera semejante al bautismo por aspersión que permitía "de un solo movimiento" la redención de decenas de neófitos, el teatro sirvió como un medio masivo "de convencimiento religioso y de rápida penetración en la mente de los incrédulos" (Báez-Jorge, 1994: XIX).[15]

Sin embargo (al igual que ocurriera después con los relatos hagiográficos de corte eclesiástico), los neófitos no aceptaron el teatro misionero de manera pasiva. Por el contrario, al examinar el teatro organizado por los dominicos en un acucioso estudio, Arróniz explica los cambios que los indios chochos introdujeron en las composiciones de fray Martín Jiménez (quien predicó en la

---

[15] Arróniz (1994: 30-31) transcribe una parte de la carta que Pedro de Gante enviara a Felipe II, en la que indica: "La gente común estaba como animales sin razón, indomables, que nos los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina, ni al sermón, sino huían en esto, que nunca como tengo dicho los podíamos atraer, sino que huían como salvajes de los frailes, y mucho más de los españoles [...] mas por la gracia de Dios empecélos a conocer y entender sus condiciones y quitales [...] y cuando vi que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre para salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y sin mácula; y estos dos meses poco más o menos de la natividad de Cristo [...]" Al respecto, es importante considerar la observación de Alberro (1998: 123), en el sentido de que "por lo que se refiere a nuestros mitotes, al igual que para tantas otras cosas, todo empezó con fray Pedro de Gante, en quien no dudaremos ver al gran y verdadero artífice de los procesos sincréticos más importantes del México naciente".

Mixteca hacia 1595), modificaciones que el clérigo Francisco de Burgos desautorizara con violencia, al grado de "quitarles los papeles y quemarlos", argumentando que "el demonio se vale de estas tranzas y habilidades para ocultar aquella refulgente luz que tanto los encandiló". A partir de esta evidencia, Arróniz (1994: 133) reitera una de las tesis centrales de su pesquisa:

> "Los indios cantores" o sea, los discípulos de los religiosos en los conventos, se apoderan inmediatamente de la producción literaria de sus maestros, las recrean y las transforman "mezclando errores y desatinos", como dice el cronista dominico, que en el fondo no eran sino la expresión de su propia cultura ancestral todavía vigente y poderosa. Ante aquella manifestación de inteligencia y de iniciativa en un campo insospechado para los colonizadores, éstos reaccionaron con abierta desconfianza y hostilidad […]

Las respuestas contrahegemónicas de los "indios cantores" también serían reprimidas en el teatro franciscano por boca de los arzobispos Juan de Zumárraga y Alonso de Montúfar, prohibiendo de manera expresa las representaciones escénicas de carácter popular *(idem)*.

Desde esta perspectiva resulta de particular interés reflexionar sobre el curso que seguirá la divulgación de las hagiografías oficiales (necesariamente ligadas a la implantación de imágenes del santoral) y la consecuente reelaboración contrahegemónica de éstas por parte de los indígenas que, en los mismos casos, facilitarían los paralelismos simbólicos entre ambos sistemas de creencias. Los materiales etnográficos que se presentan en el capítulo siguiente permiten suponer que los indígenas (en primer término los dirigentes del culto comunitario) memorizaron algunos pasajes de la vida de los santos, interpretándolos de acuerdo con su visión del mundo. De tal manera, los adicionarían (o modificarían) con elementos del

acervo mítico autóctono, incorporándoles aspectos cruciales (y/o significativos) de su historia local (conflictos territoriales, étnicos, fundaciones de pueblos, etcétera), con el soporte de sus tradiciones grupales y de su configuración étnica. Desde luego, las circunstancias en las que se construyeron las hagiografías populares indígenas variaron en razón directa del *modus operandi* de la catequización; es decir, la manera en que los misioneros aplicaron las estrategias de la evangelización metódica, rígida en algunas regiones, o laxa y permisible en otros contextos. Insistimos, la catequesis no se realizó con sentido homogéneo, ni siguió los mismos marcos canónicos (aquí es ejemplo imprescindible el álgido debate suscitado por el bautismo por aspersión practicado por los franciscanos).[16]

En tanto portadoras de los valores cristianos, las congregaciones misionales adoptaron diferentes posturas respecto del problema de intercalar componentes de las culturas indígenas en los rituales católicos. Esquematizando, puede decirse que mientras los dominicos se distinguieron por su postura ortodoxa, los franciscanos –por lo general– se manifestaron indecisos o escasamente interesados en apoyar este tipo de expresiones interculturales; los agustinos, por su parte, no tuvieron dificultades para tolerar libertades en el simbolismo ambivalente y en la doble veneración a las divinidades cristianas, principalmente las advocaciones marianas y los santos sincretizados. En el extremo, los jesuitas llegaron a los límites

---

[16] Arróniz (1994: 81) explica que en el año 1539 el debate alcanzó su nivel crítico: "El asunto se había vuelto una cuestión en la que afloraban cuestiones de doctrina, pero también escenas sencillas entre las mismas órdenes religiosas [...] La polémica acabó por ir a Roma (consulta del 3 de noviembre de 1537) y Paulo III expidió la bula *Altitudo Divino Consilli* en la que exponía y dictaba que no habían pecado los frailes y sacerdotes al bautizar sin las formalidades completas del rito católico, pero que en adelante, salvo casos de urgencia, deberá guardarse el ritual prescrito".

de la tolerancia incorporando ideas de los indios en su actividad evangelizadora (véase Báez-Jorge, 1994: XV).

La implantación de las imágenes de los santos en las comunidades indígenas (tanto en su dimensión histórica, como contemporánea) es un tema insuficientemente abordado, vacío que se vincula a los muy escasos estudios sobre la configuración de las hagiografías populares. Si bien no toca este último aspecto, la pesquisa magistral que Gonzalo Aguirre Beltrán (1986) realizara en la región nahua de Zongolica (Veracruz) es una notable excepción a la tendencia analítica antes señalada. Dedica un capítulo de su obra *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos* a examinar los topónimos de los 14 municipios que constituyen este cantón (durante la Independencia y el Porfiriato) y el Partido de Zongolica en el periodo colonial, perteneciente al obispado de Tlaxcala. Enseguida se ocupa de la imposición de los santos patronos a los pueblos, que los franciscanos realizaron "con mayor tacto". Indica que los frailes no asignaron a Jesucristo (o a algunas de sus representaciones) el rol del santo epónimo, dado que es una divinidad "que por la propia naturaleza de su concepción y por su herencia judía no admite, en absoluto, intercambio de sus rasgos constitutivos en otra deidad". Los misioneros enfatizaron los atributos escogidos del dolor, resignación y martirio, esta última "propiedad protagónica de muchos héroes cristianos primitivos" (Juan el Bautista, los apóstoles Pedro, Andrés, Sebastián, etcétera).[17] Con razón, Guillermo de la Peña (2004: 30) ha indicado que: "El fascinante análisis de las toponimias de la región de Zongolica [...] que hace Aguirre Beltrán [...] revela la imbricación del culto a los santos con la presencia activa de múltiples deidades y seres prenaturales, asociados tanto a lugares y accidentes geográficos, como a las actividades cotidianas".

---

[17] Aguirre Beltrán (1986: 96-97); véase también Báez-Jorge (2008: 104-105).

La opinión externada por De la Peña es incuestionable. Por mi parte, considero que el estudio de Aguirre Beltrán hubiese alcanzado mayor dimensión analítica si examinara las hagiografías populares que los nahuas de Zongolica imaginaron respecto de sus santos patrones, comparándolas con las historias de vida de los santos difundidas por los clérigos en la región.

Las reinterpretaciones evidenciadas en las hagiografías populares se produjeron de manera semejante a las transformaciones míticas suscitadas durante la Colonia, fenómeno que López Austin (1997: 233) ha abordado en términos reveladores. Distingue, en tal sentido, dos factores de innovación:

> [...] los vehículos alóctonos y los autóctonos. La innovación no se presenta de igual modo cuando el creyente se expresa en narraciones míticas, ritos o cualesquiera otras formas autóctonas, que cuando lo hace en formas equivalentes alóctonas. Al recibir la tradición ajena, el indígena la modifica, adaptándola a sus formas de percepción, intelección y actitudes. Al mismo tiempo, la recepción de la tradición ajena produce su desajuste en la tradición propia [...] Es necesario apreciar cómo los elementos de la tradición alóctona afectan la autóctona y viceversa.

Estimo que las respuestas contrahegemónicas y las reinterpretaciones simbólicas configuradas en los imaginarios colectivos de las comunidades étnicas deben estudiarse considerando las barreras impuestas al proyecto franciscano que, al comienzo de la evangelización, propone de manera utópica establecer una organización eclesiástica indígena. Recordemos que el Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco, pretendía constituirse en un seminario donde se prepararan los cuadros de una iglesia autóctona (Ricard, 1986: 332 ss., 355). En sentido contrario, en 1577 Felipe II ordenó que se eliminaran las crónicas de corte etnográfico realizadas por los primeros misioneros con el objeto de borrar

todo vestigio de las creencias indígenas. Con razón, el teólogo Leonardo Boff (1992: 76-77) indica:

> En cualquier caso, lo que prosperó fue una iglesia *en* las Indias, reproducción de la Iglesia Europea. El III Concilio Provincial de México (1584) y III Concilio de Lima (1583) excluyeron a los indígenas de las órdenes sagradas [...] Los indios y los negros introyectaron la idea de que no son hábiles ni capaces para ejercer el poder de la Iglesia, es decir, para realizar el servicio de guía, animación y construcción de comunidad eclesial. Consiguientemente, el cristianismo será para ellos la religión de los conquistadores, de los amos y de los "otros" que tantas calamidades les infligieran [...] El etnocentrismo cultural y religioso de la Iglesia misionera del siglo XVI produjo, pues, unas distinciones que han llegado a nuestros días.

Al repasar las hagiografías americanas en su fascinante novela *El arpa y la sombra* (1989), Alejo Carpentier ahonda la cuestión esencial que debió enfrentar la evangelización: lo exóticos y distantes que, en un principio, debieron parecer a los indígenas los santos trasplantados por los invasores. En efecto, el ministerio catequizador enfrentó difíciles obstáculos para implantar las imágenes que motivarían, después, los fenómenos innovadores ejemplificados en el capítulo siguiente. En la tarea evangelizadora revistió énfasis especial la inducción del culto a las reliquias, imágenes sagradas e indulgencias inculturadas por los misioneros entre la población indígena; de España llegaron moldes para fundir y vaciar imágenes de metal y de yeso. En este contexto se entiende el interés de los miembros de la Compañía de Jesús por traer de Roma vestigios de los santos, idea autorizada por Gregorio XIII. El pontífice acordó una generosa donación, y en 1577 restos de osamentas de mártires de la fe y otras pertenencias serían embarcadas con rumbo a la Nueva España.

Para desgracia de los jesuitas, al llegar a San Juan de Ulúa la nave española naufragó, perdiéndose el baúl que guardaba los sagrados objetos. Enterado del desastre, Gregorio XIII enviaría un segundo cargamento de reliquias que se destinarían al Colegio de San Pedro y San Pablo, donde se consagraron ocho días a la celebración de su arribo. En este marco festivo se representaría *El triunfo de los santos,* pieza dramática en la que (como lo advierte Arróniz [1994: 158-159 y 1660]) en su acucioso ensayo sobre el teatro de evangelización) se pretende explicar que el triunfo español sobre el imperio azteca "había sido logrado gracias al apoyo de los santos y al abandono de la idolatría". Es imprescindible señalar que entre las reliquias enviadas por el papa venía "como joya de particular valor, un fragmento de la Cruz".

En una documentada pesquisa en torno a la violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo, Antonio Rubial García (2011: 195) señala que desde la segunda mitad del siglo XVI los misioneros incluyeron numerosas representaciones de Cristo y de sus mártires en sus conventos, "todas ellas asociadas con la sangre". En su perspectiva, "estas imágenes debieron constituir para los indios un rico arsenal que los remitía a la violencia de los tiempos prehispánicos y sobre todo a los sacrificios ofrecidos a sus dioses". Enseguida identifica una serie de acciones asociadas al martirologio cristiano y las posibles reinterpretaciones simbólicas que motivarían estos mensajes significativos entre la población indígena. Tales reflexiones ofrecen sugerentes pistas para el análisis de las hagiografías populares. Escribe Rubial García *(idem):*

> Santa Catalina de Alejandría con una cabeza a sus pies debió hablarles de los trofeos de guerra que en algunos pueblos los guerreros acostumbraban obtener como parte de su prestigio. El martirio de San Sebastián fue quizás asociado con el sacrificio por asaetamiento entre los mexicas, el cual se realizaba

> con algunos misioneros capturados en la guerra, además de ser iconográficamente el más cercano a la crucifixión [...] El corazón traspasado por tres flechas que simbolizaba el amor místico de San Agustín, debió recordar a los mesoamericanos la ceremonia en la que se extraía esa víscera del cuerpo de los sacrificados. La muerte de San Lorenzo pudo traerles a la memoria las víctimas humanas ofrecidas en honor a la diosa Cihuacóatl, que eran arrojadas al fuego. El martirio de San Bartolomé, a quien fue quitada la piel, debió recordarles al dios Xipetotec, señor de las cosechas a quien se ofrecía un sacrificio por desollamiento [...] De hecho sabemos que el frustrado sacrificio de Isaac fue un tema utilizado por los frailes para predicar contra los sacrificios humanos en honor de las divinidades y sin duda estaba lejos de su voluntad provocar tales asociaciones [...] Con todo, es muy probable que la violencia simbólica cristiana haya hecho más fácil para muchos el camino de la conversión.

Después de señalar la paradoja de una religión que hacía uso de la horca y de la hoguera contra las idolatrías, al mismo tiempo "que predicaba el amor a los enemigos y que era tan contraria a los sacrificios humanos", Rubial García cita diferentes evidencias de la manera en que el lenguaje simbólico de la violencia cristiana fue asimilado por los indígenas: en la zona maya los testimonios de sacrificios humanos después de la conquista; la inmolación que hicieron los tepehuanos del jesuita Diego de Orozco, "colocando el cuerpo muerto del sacerdote en forma de cruz", es "una parodia de la misma". Con razón advierte nuestro autor que: "Los indígenas estaban reaccionando ante las imágenes cristianas apropiándose de ellas, manifestándolas y dándoles nuevos significados para afirmar su identidad social y cultural. La nueva semántica transformaba y transmitía objetos y prácticas dentro de una formidable ofensiva contra los invasores de sus territorios" (*ibid.:* 196).

Las lúcidas observaciones de Rubial García se aplican plenamente a los procesos de innovación y reinterpretación simbólica que afectan las hagiografías difundidas por los misioneros, dando como resultado la fantástica variedad de narraciones populares, caleidoscopio sorprendente de recreaciones del imaginario colectivo.

En opinión de Rubial García, la presencia del martirio en la iconografía (y en las hagiografías por añadidura) trascendió la primera evangelización y se acentuó con la Contrarreforma. El factor que posibilitó este fenómeno fue la "existencia de una fe única e inclusa, de una fe sin dudas, pues el mártir daba fe de una creencia sin fisuras"; de tal manera el mártir o el santo "que más se asemejaba a Cristo, era la mejor prueba del lugar donde estaba la verdad". Nuestro autor es enfático y exacto al señalar la "delectación morbosa" difundida por las imágenes de mártires: "carnes atravesadas por hierros y quemadas por fuego, vísceras saliendo de los vientres, cabezas y miembros mutilados se volvieron efectivos medios retóricos para propiciar en las masas temor, sumisión y arrepentimiento" *(idem).*

Rubial García amplía su disertación histórica estableciendo que el "nuevo espíritu crítico nacido en el Renacimiento comenzó a buscar la autenticidad de los relatos [de los mártires] por medio del análisis textual y la búsqueda de documentos". En efecto, con el quehacer de los bolondistas (véase *supra,* nota 106) y con las investigaciones de "los benedictinos de San Mauro", las hagiografías oficiales trataron de establecer "la historicidad de los personajes considerados como mártires" (*ibid.:* 197).

Los planteamientos de Rubial García motivan un comentario en el sentido de afirmar que el análisis de los paralelismos simbólicos que facilitarían la expansión del cristianismo entre los amerindios se remonta a las obras de los primeros misioneros –por ejemplo, Toribio de Benavente, José de Acosta, Diego Durán y Bernardino de Sahagún

(véase Báez-Jorge, 2003: 258-259 ss.)–, quienes atribuían estas semejanzas a la acción de Satanás. Numerosos historiadores y antropólogos han examinado las convergencias entre ciertos elementos del pensamiento religioso mesoamericano con los conceptos, creencias y rituales cristianos.

López Austin (1999: 13) sostiene con acierto que para los europeos fue la cruz "el primer indicio de contactos previos entre el Viejo y el Nuevo Mundo". Agrega que:

> Algo semejante al bautismo, a la confesión, a la comunión, a las ideas del diluvio, de una torre, de la confusión de las lenguas, de tres personas divinas o de una virgen que concibe, vendría a preocupar hondamente a los cristianos. Dos caminos hay para explicar la existencia de estos indicios: el contacto sobrenatural de las fuerzas maléficas que remedan [...] las verdades e instituciones divinas, y el contacto redentor de una corriente apostólica que como registro se ha escapado a la historia del Viejo Mundo.

Ricard (1986: 97 ss.) se refiere al símbolo de la cruz asociado a las cuatro direcciones del universo, atributo de las divinidades de la lluvia y del viento. Destaca también el paralelismo entre Jesucristo y Huitzilopochtli, aparte de mencionar la confesión y el bautizo. Gibson (1967: 103) enlista el matrimonio, la penitencia, los ayunos, las ofrendas, también el rito bautismal. Lupo (1995: 48) señala la comunión –"mediante la teofagia"– y el culto a los muertos. Glosando las contribuciones de distintos estudiosos, Weckmann (1996: 191-192). menciona como analogías el diluvio –"con su respectiva arca"–, la confusión de lenguas, una hembra primigenia –*Cihuacóatl*–, la presentación de los recién nacidos en el templo y la circuncisión, los salmos a los dioses, el ayuno ceremonial, la admiración por la castidad, el sacrificio sangriento traducido en sacrificio espiritualizado, una

especie de confesión y absolución, la creencia en un demonio, la jerarquía sacerdotal, la creencia en el fin del mundo, etcétera.

Este complejo entramado de paralelismos simbólicos contextuó significativamente los procesos de sincretismo y reinterpretación simbólica presentes en las hagiografías populares de las comunidades indígenas, las cuales constituyen valiosos tesoros del imaginario colectivo. Tales predicaciones (necesariamente asociadas a expresiones iconográficas) muestran aspectos relevantes del *ethos* comunitario, y del papel que desempeñan en la organización social.[18]

---

[18] Rappaport (*op. cit.:* 210-219) señala, con razón, que "la predicación, la atribución de cualidades a los objetos, es uno de los procesos fundamentales del lenguaje, y es imposible, incluso inconcebible, en ausencia del lenguaje".

II. PERSPECTIVAS ETNOGRÁFICAS

La naturaleza de los santos en las cosmovisiones mayas

El dueño de las almas y de las plantas

San Andrés es el santo patrono de los tzotziles de Larráinzar, poblado de los altos de Chiapas en el que William R. Holland (1978) realizara una amplia pesquisa sobre la medicina tradicional y el impacto de la medicina moderna en las concepciones indígenas, entre 1957 y 1960.

En el marco del análisis desarrollado por Holland se identifican nociones primordiales para comprender el proceso mediante el cual la imagen de San Andrés opera como entidad de concertación y reelaboración simbólica entre la cultura hegemónica y el *corpus* de la cosmovisión tzotzil, referido en particular a los espíritus de los ancestros, las montañas sagradas y las deidades tutelares que habitan en ellas, que el autor no duda en comparar con las representaciones de los antiguos mayas (*ibid.:* 74-79).

Este es el telón de fondo que explica las profundas diferencias de la hagiografía configurada y transmitida en la tradición local respecto del relato incluido en el *Acta Sanctorum*. San Andrés Apóstol (hermano de Pedro y pescador como él) fue discípulo de San Juan Bautista. Mientras ambos pescaban con su padre en el lago Tiberíadis, Jesús se acercó a ellos y les dijo: "Haré de vosotros pescadores de hombres". Motivados por el mensaje, abandonaron su embarcación y le siguieron (*Mateo* 4:18). Andrés es mencionado otras veces en el Nuevo

Testamento: la primera, cuando entrega a Jesús los cinco panes y dos pescados con los cuales éste realiza el milagro de alimentar a cinco mil personas (*Juan* 6:8-9); la segunda, al presentar a los peregrinos griegos que desean hablar con el Mesías (*Juan* 12:20-22); finalmente, al preguntar a Jesús cuándo ocurrirá la destrucción del Templo de Jerusalén (*Marcos* 13:3). Como se sabe, Andrés ocupa el cuarto puesto en la jerarquía de los apóstoles, después de Pedro, Santiago y Juan, si bien nada cierto se sabe de los lugares donde predicó ni el sitio en el que fue sepultado. La tradición lo ubica como apóstol de Grecia, Escitia y Tracia; otras sagas remiten sus prédicas a Epiro y Acaya. La historia oral indica que fue sacrificado en Patras (Grecia) atado con cuerdas, pies y brazos extendidos sobre una cruz en forma de X mayúscula (la "cruz de San Andrés"), en el año 60. Se le supone fundador de la Iglesia oriental, y se asegura que después de la caída de Constantinopla, en 1204, sus reliquias fueron trasladadas por los cruzados a Amalfi (Italia) en 1208. Su cabeza fue llevada posteriormente a Roma, en 1462. Con la finalidad de fortalecer su postura ecuménica, en 1964 Pablo VI devolvió su cráneo a Patras. Su culto se difundió en Inglaterra, Escocia y Rusia. La iglesia de Kiev se ufana de que él haya sido su fundador. Es patrono nacional de Rusia y Escocia, cuya Iglesia dice conservar la mitad de su cuerpo. Centenares de templos le están dedicados en este país (Englebert, 1985: 433-434; Santidrián y Astruga, 1997: 33-34). En el calendario litúrgico su fiesta se celebra el 30 de noviembre.

En la tradición tzotzil los atributos de San Andrés son muy diferentes a los que le caracterizan en Inglaterra, en Escocia o en Rusia. Es considerado el fundador de la comunidad, es decir, quien guió a sus pobladores desde un sitio distante ubicado en el Este. En Larráinzar, anota Holland, el nombre del santo posiblemente sustituyó al de los ancestros

míticos originales "que corresponden a *Balam-Quitzé, Balam Acachi, Mahucutáh* e *Iqui Balam* de los quiches, o también a los de los dioses que éstos trajeron: *Tohi, Avilix* y *Hacavit*". San Andrés es la deidad dominante en *Sancomch'en*, la montaña sagrada más importante de la cosmovisión local, asociada también al grupo de parentesco "de los Hernández, cuyos ancestros parecen haber sido los verdaderos fundadores de la población" (Holland, *op. cit.:* 107, 296, nota 28).

Los tzotziles proyectan en la dimensión de lo sagrado los fundamentos de su organización social. De tal manera, las montañas sagradas simbolizan el ciclo y subir a ellas representa, también, ascender al plano donde habitan las deidades. Tanto los montes sagrados como los cielos tienen 13 escalones. En el primer caso se articulan de abajo a arriba por una gigantesca escalera. En cuanto al cielo, los estratos se comunican a través de una ceiba sagrada.

La importancia de San Andrés en este complejo simbolismo tiene como trasfondo las funciones de los dioses del linaje y de los ancestros que dirigen y regulan las actividades realizadas en "el mundo de los espíritus de las montañas sagradas". Los primeros –apunta Holland– son los "animales compañeros y los naguales que corresponden a la élite de Larráinzar". Los segundos son deidades que "simbolizan los espíritus de los ancestros", si bien no tan remotos como los que se "han incorporado a los dioses del cielo". En sus dos variantes las divinidades ancestrales "se confunden con el panteón de santos católicos". Los "animales compañeros" y naguales de la élite ("curanderos" y "principales") se denominan *petometik* ("abrazadores") y *kuchometik* ("portadores") de los animales inferiores. Junto con los dioses ancestros reciben el nombre colectivo de *totilme' iletik ("*padres y madres"*).* El nagual que corresponde al "principal de los principales" es el más importante de los clanes del linaje y tiene a su cuidado todas las actividades que

se realizan en la montaña sagrada. El nagual habla con San Andrés, patrono del pueblo que baja "especialmente del cielo para esta ocasión". Desde esta óptica, Holland compara este atributo de San Andrés con el papel que los dioses ancestrales cumplían entre los antiguos mayas, los cuales descendían a la tierra para establecer su linaje, según lo anota en un estudio revelador Alfred M. Tozzer. El santo patrón también es imaginado realizando visitas a las distintas montañas sagradas del municipio (*ibid.:* 110-113).

Los tzotziles de Larráinzar conciben a San Andrés como el santo epónimo de su iglesia, e imaginan que, junto con el Sol, ocupa una de las capas más elevadas del cielo (posiblemente la decimotercera). Su imagen está colocada en el centro del altar parroquial y "su figura resulta, para el devoto, más importante que la de Cristo". El santo patrón determina la duración de la vida y es el protector de cada persona, animal o planta en el poblado.

En los relatos hagiográficos locales, San Andrés posee tantas velas blancas como habitantes posee el municipio de Larráinzar. Estas candelas encendidas representan la vida de los pobladores. El desgaste de ellas es equiparado al ciclo vital de las personas; de tal manera, conforme la vela se va consumiendo, el individuo se acerca a su muerte: al extinguirse la flama, fallece. Tales creencias son semejantes a las que Gary H. Gossen (1975) registrara entre los tzotziles de Chamula y a las que Pedro Pitarch (1996) anotara en la comunidad tzeltal de Cancuc, donde imaginan que el "enigmático *Jtatik velarol* ('nuestro padre velador')" cuida de las velas blancas que corresponden a las "vidas de todos los hombres del mundo" ("indígenas o no") situadas sobre "una plataforma rectangular que se haya arriba, en el aire pero sin llegar a estar dentro de las trece gradas de las que se compone el cielo". Pitarch (*ibid:* 82) indica que "en el momento del nacimiento de una persona, no

antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente, hasta que por fin se extingue y con ella el tiempo de vida de la persona". La vela es *Orail* (del español "hora", "tiempo de vida").

La identificación simbólica alma = vela encendida trasciende el marco del legado cultural precolombino. Implica el tema bíblico de la luz como origen de la vida, según se explica en *Génesis* 1:3-4, y la función litúrgica que evoca la presencia de Jesucristo, "luz del mundo", como refieren *Mateo* 5:14 y *Juan* 8:12 (Parra Sánchez, 1996: 37). Los antiguos romanos empleaban velas en sus lugares de culto, práctica registrada también en el cristianismo primitivo. Las lámparas de barro del ritual de Diana en Nemi son equiparadas por James George Frazer (1969: 23) a las prácticas de las ofrendas de cirios bendecidos en las iglesias católicas. En los cultos populares europeos "la Muerte personificada tiene potestad sobre unas velas encendidas, cada una de las cuales representa una vida humana" (Becker, 2001: 331).[1]

La naturaleza dual de San Andrés se manifiesta en la creencia de que puede castigar a los tzotziles y quitarles la vida, así como otorgarles salud y longevidad. "Los dioses poseen cualidades humanas y están siempre presentes en el mundo de los hombres", anota Holland, antes de presentar un breve relato en el que una joven de Larráinzar concibe al santo "como dios de la fertilidad y supremo guardián que concede y arrebata la vida arbitrariamente". Quien pretende alejarse del muni-

---

[1] Esta creencia se recrea de manera magistral en el *corpus* de las tradiciones rurales del México colonial, en el filme *Macario* (1959) dirigido por Roberto Gavaldón, con guion de Emilio Carballido, el cual refiere al relato homónimo de Bruno Traven (basado en un cuento de los hermanos Grimm). Al final de la película, ante cientos de velas encendidas, la Muerte muestra a Macario (protagonizado por Ignacio López Tarso) una candela cuya flama está extinguiéndose, representando el fin de su vida. Véase Viñas (2005: 293).

cipio (de manera temporal o definitiva) debe solicitar permiso a San Andrés, según se advierte en esta narración:

> Un amigo mío vivía en el paraje de Tsajaló. Cada año, cuando llegaba el tiempo de la siembra, se enfermaba y no podía trabajar. Por fin llamó a un curandero que vino y le tomó el pulso. Le dijo que su enfermedad se debía a que su padre quería que muriera, para poder quedarse con su tierra.
>
> Un día, mi amigo dijo a su esposa: "Vámonos al pueblo a rezarle a San Andrés y le voy a pedir una solución para mi problema". Fueron al pueblo y él le preguntó a San Andrés si su voluntad era que se enfermara cada año en la época de siembra. "Estoy cada vez más pobre, dijo, y ahora ya no tengo nada. Voy a dejarte para buscar otro lugar."
>
> Esa noche, mientras dormía, San Andrés apareció en su sueño vestido como indio. Le dijo a mi amigo: "Vete, vete de aquí si quieres, pero me vas a dejar tu semilla de maíz. No voy a dejarte llevarla. En otro lugar encontrarás otras semillas para plantar, y si te cansas de vivir allá, regresas y yo te devolveré tu semilla".
>
> Muy pronto mi amigo dejó Larráinzar llevando consigo unas cuantas mazorcas de maíz para dejar sus semillas y se fue a Plátanos, un municipio cercano. Cuando llegó el tiempo de segar la montaña y plantar, se sirvió de las semillas que había llevado de aquí junto con algunas que había comprado allá. Al final del año tuvo una buena cosecha de las segundas semillas, pero las que llevó de Larráinzar no crecieron y se convirtieron en polvo, porque San Andrés guardó aquí sus espíritus.
>
> Mi amigo decidió quedarse en este pueblo y rezarle al santo patrón San Bartolomé y ahora ya nunca le reza a San Andrés.

Sustentando la identidad tzotzil, en la narración el santo establece su posición de patrono, poseedor de las tierras de cultivo, del maíz, y regulador de la pertenencia comunitaria.

Entre 1942 y 1944 Alfonso Villa Rojas registró valiosas observaciones etnográficas entre los tzeltales que habitaban la parte central de Chiapas, en el marco de un amplio proyecto de investigación dirigido por Robert Redfield. La información presentada enseguida fue anotada en la cabecera del municipio de Oxchuc, en mayo de 1944. La Universidad de Chicago incluyó el material en la *Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology,* en el número 7, del acervo de su notable biblioteca. En estas páginas utilizo la traducción al español publicada en 1990. Gonzalo Aguirre Beltrán la definió como "la obra más bella, interesante y didáctica de la etnografía mexicana" (citado en Villa Rojas, 1990: 12).

Para los tzeltales de Oxchuc, Santo Tomás no es el apóstol mencionado en los evangelios sinópticos *Mateo* 10:3 y *Lucas* 6:3, en *Hechos* 1:13 o *Juan* 11:16, 20:24, donde se le apoda "dídimo o mellizo". Si en la literatura apócrifa, en los escritos maniqueos y gnósticos, los relatos en torno a su vida son abundantes, en el imaginario tzeltal sus atributos son fantásticos, destacando acciones que acotan y regulan las acciones de Jesucristo. La hagiografía oficial indica que Santo Tomás fue asesinado a golpe de lanza. Su fiesta se celebra el 3 de julio.

El magistral registro etnográfico de Villa Rojas evidencia que Santo Tomás es el *gelol* o "repuesto" del "verdadero patrón". Es decir, cuando los tzeltales bajan la imagen de Jesucristo del altar de la iglesia para "asearlo o cambiarle de ropa", colocan en su lugar la figura del apóstol. "De no ser así –apunta el etnógrafo– podrá apoderarse de su puesto el santo de algún otro pueblo" (*ibid.:* 559).

Santo Tomás es el patrón principal del municipio de Oxchuc. Ocupa "el lugar de honor en lo alto y en la parte central" del altar mayor. En la mano derecha su efigie porta un

bastón de mando adornado de cintas multicolores, como las utilizadas por los "principales" del pueblo. Algunos ancianos consideran que "precisamente" en el altar del santo "es donde pasa el centro del mundo" (*ibid.:* 557 y 651).

El culto del apóstol Tomás en la región data de las primeras décadas de la Colonia, según se advierte en la información que Villa Rojas menciona, indicando que, en una iglesia ubicada en los alrededores de Comitán, "Fray Alonso Ponce, que pasó por ahí en 1586, refiere que en el altar [...] estaba pintada la efigie de Santo Tomás, 'con corona de rey'" (*ibid.:* 649). Si bien las prédicas de los dominicos entronizaron la devoción al santo, los procesos simbólicos contrahegemónicos orientaron el culto en direcciones diferentes, condensando factores referidos al sustrato etnocultural y a las necesidades comunitarias.[2]

En las concepciones tzeltales en torno a Jesucristo registradas por Villa Rojas, Santo Tomás es mencionado en condición protagónica. A *Tatik* Jesucristo se le llama, también, *Kajmaneltik·Kuxel Riós* ("Vida-Dios"). Aseguraban que en "tiempos remotos" él "no quería a los hombres y les daba mal trato", mandaba con frecuencia inundaciones, diluvios, sequías, enfermedades, calenturas y hambres. Su carácter –dicen– fue suavizado por la Virgen María y por Santa Rosa, que "subieron" al *Uinagel* (situado en el cielo) para entrevistarse con Jesucristo. Esta tarea se atribuye también a Santo Tomás, quien evitó que Cristo destruyera el mundo, según se explica en el siguiente relato:

---

[2] En esta perspectiva es imprescindible consultar el revelador ensayo de Ruz (1992) respecto de la resistencia maya ante la dominación hispánica: "Buscando un futuro más justo –apunta el citado autor– los mayas no dudan en recurrir a toda la memoria del pasado, el propio y el impuesto; aquel que a fin de cuentas han hecho también suyo a fuerza de soportarlo, de refuncionalizarlo, de recrearlo" (*ibid.:* 159).

> Santo Tomás es el santo más poderoso de todos los pueblos de por acá. Algunos viejos me han contado que precisamente en el altar de Santo Tomás, allá en el pueblo, es donde pasa el centro del mundo. Quién sabe cómo es esto, pero yo así lo he oído. Lo que sí es que en el centro del Cielo está *Tatik* Jesucristo. Dicen que es de muy mal carácter y que ya varias veces ha querido destruir a todos los hombres, los cuales le resultan demasiado sucios, impertinentes y apestosos. Esto último se debe al hedor que despide el excremento humano y que de rato en rato llega hasta las alturas donde tiene su residencia. Nosotros los indios somos los hijos de Santo Tomás y por eso nos cuida y nos protege. Las veces que *Tatik* Jesucristo ha querido destruirnos se ha opuesto Santo Tomás diciendo que si hacen daño a sus hijos, entonces él romperá las cuatro columnas que soportan el cielo; de tal modo que éste se vendrá abajo con todo y *Tatik* Jesucristo (*ibid.:* 651).

Villa Rojas observa que "el informante no pudo especificar cómo es la forma del cielo ni los puntos del espacio donde están situadas esas cuatro columnas"; señala que la versión tzeltal antes citada "es muy semejante a la que existe entre los indios de Quintana Roo, donde es un tal Juan de la Cruz" el intermediario entre los indígenas, "sus criaturas" y "el irascible *Tatik* Jesucristo" *(idem).*

La compleja relación entre Jesucristo y Santo Tomás imaginada por los tzeltales refiere también al origen del aguardiente y a la función que esta bebida cumplió en la disminución del poderío de *Tatik* Jesucristo, de acuerdo con esta narración:

> En tiempos antiguos nadie tomaba aguardiente ni había borrachos como ahora. Pero sucedió que una vez *Tatic* Jesucristo se empezó a mostrar demasiado severo con los humanos, mandando muchas enfermedades, muertes y sequías. Entonces, para ablandarlo un

> poco, Santo Tomás lo mandó llamar; sin embargo, como *Tatic* Jesucristo no quería hacerse presente, Santo Tomás tuvo que apelar al engaño para lograr su propósito. Ya reunidos los dos, se notó que de los codos de Santo Tomás empezó a salir un líquido que resultó ser aguardiente. Entonces le ofreció unos tragos al *Tatic* Jesucristo, el cual lo tomó gustoso, sintiéndolo agradable. Al cabo de un rato, cuando éste ya estaba medio mareado, salieron de los brazos de Santo Tomás las vírgenes Dolores y María; esta última es la madre de Santo Tomás. Mediante el esfuerzo de los tres lograron dominar al *Tatic* Jesucristo, amarrándolo con cadenas en algún lugar del Cielo, en donde permanece hasta ahora. De este modo se ha podido disminuir un poco su poderío y hacer más suaves sus castigos y amenazas. Además, gracias a que sintió agradable el aguardiente y a que estaba medio mareado, se le ocurrió dar permiso para que todos los humanos disfrutaran de ese licor. Desde entonces comenzaron las borracheras aquí en la tierra (*ibid.:* 651-652).

En el relato anterior es fascinante la trastocación de imágenes y funciones simbólicas. Así, la Virgen María es identificada como "Madre de Santo Tomás" y la incredulidad del santo (anotada en la Biblia) se torna habilidad para el engaño. Además, su cuerpo es concebido como matriz de la que nacen seres sagrados y brota el aguardiente, elixir de perfil mágico con el que el santo atemperó el duro carácter de Cristo e instauró la embriaguez en la tierra (práctica recurrente en el ceremonial indígena).

San Sebastián, el Martir Kapitan

Mario Humberto Ruz ha escrito páginas memorables orientadas a explicar las estrategias que han seguido los cultos populares en el mundo maya para enfrentar la persecución emprendida por los evangelizadores. Al respecto, observa que "[...] si bien los

frailes parecían ganar la batalla contra la exterminación de los antiguos ritos y creencias, su acción se reveló impotente ante los mecanismos de introspección desarrollados como otra estrategia de supervivencia –y resistencia– por la memoria individual y colectiva del hombre y el pueblo maya" (Ruz, 1992: 140).

Esta reflexión reviste particular utilidad analítica al examinar la perspectiva de los zinacantecos en torno al martirologio de San Sebastián, tema dramatizado en enero, aproximadamente un mes antes de los festejos de carnaval. De acuerdo con el punto de vista de Victoria Reifler Bricker, un mito indígena "interpreta la vida del mártir según una serie de conflictos étnicos, tales como la leyenda de Quetzalcóatl, la conquista de México y la guerra contra los lacandones" (Bricker, 1993: 274).[3] Desde esta óptica, la hagiografía oficial del mártir no es relevante. Según el *Acta Sanctorum*, Sebastián, originario de Milán, se alistó en el ejército romano hacia el año 283, para apoyar y fortalecer a los cristianos perseguidos por Diocleciano, quien lo ascendió al rango de capitán, sin saber que era cristiano. Al conocer que Sebastián alentaba y auxiliaba a otros mártires, el emperador le echó en cara su ingratitud, ordenando que fuera ejecutado con flechas. La leyenda cuenta que murió en Roma en el 288 y que fue sepultado en el cementerio de la Vía Appia, próximo a la basílica

---

[3] De acuerdo con el apunte de Vogt (1973: 137), "el día de San Sebastián, según el santoral católico, es el 20 de enero, pero esta ceremonia dura nueve días, desde el 17 de enero, cuando los mayordomos renuevan las flores en los altares de sus casas, hasta el 25 de enero, cuando el gran alcalde transfiere a su sucesor los símbolos sagrados de su autoridad. Es, sin lugar a dudas, la ceremonia más compleja de las que se hacen en Zinacantán; tiene algunos rasgos inusitados, siendo quizá el más notable que los principales participantes, que van vestidos en forma especial, son los que oficialmente han terminado su año de cargos pero que en esta ceremonia tienen que participar antes de terminar sus deberes".

de su nombre. Su culto se popularizó en Roma y en otras iglesias de occidente (Santidrián y Astruga, *op. cit.:* 359-360).

El martirio de San Sebastián ha motivado la inspiración de sobresalientes músicos (como Debussy), de excelsos poetas (baste mencionar a D'Annunzio) y de notables talentos de la plástica, entre los que es necesario citar a Memling, Van Dyck, Mantegna, Ticiano, Bellini, Bugiardini, Perugio, Carranche, Pinturicchio, G. de la Tour, Le Seur, Corot y Delacroix. La figura de aspecto afeminado fue centro de especial interés para los artistas renacentistas (Englebert, *op. cit.:* 34-35) y deviene imagen, acaso, más pagana que cristiana, como se advierte en la pintura de Mantegna que se exhibe en la Pinacoteca de Viena.

El relato hagiográfico aceptado por la Iglesia católica indica que Sebastián convirtió al cristianismo al escribano Nicostrato, al carcelero Claudio, a 13 paganos y al gobernador de Roma, Cromacio, que "por casualidad pasaba por el corredor, abrigó la fe y se apresuró a liberar a los cristianos cautivos". Estos hechos enfurecieron a Diocleciano, que lo entregó a los arqueros, "quienes lo acribillaron con flechas hasta que cayó muerto al pie del cadalso". Sin embargo:

> Sebastián todavía tenía un poco de vida, como lo constató la piadosa viuda Irene, cuando llegó a recoger su cuerpo para darle sepultura. Se llevó al mártir a su casa, lo curó y después lo aconsejó que dejara que lo olvidasen. Pero más ardiente que nunca Sebastián fue a apostarse por donde pasaba el emperador, suplicando que se le diera la libertad a los cristianos. Diocleciano se sorprendió al ver resucitado a su capitán, pero lo exasperó más su insolencia. Así, esta vez ordenó que se le abatiera a bastonazos como a un perro, y que luego se echara al basurero (*ibid.:* 35).

En la visión del mundo de los zinacantecos (de habla tzotzil, como sabemos) San Sebastián es un personaje mitológico so-

bresaliente. Sus planos simbólicos han sido acuciosamente examinados por Bricker a partir de la información que Evon Z. Vogt presenta en el libro *Tortillas for the Gods* (1976), el cual amplía las reflexiones incluidas en su ensayo *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX* (1973). Señala este autor que San Sebastián ocupa el lugar de honor en el altar central de la iglesia que lleva su nombre en Zinacantán, "tiene una mitología muy rica que se refiere a su pasado y recibe también un ritual más complejo el día de su fiesta". Indica también que "hay por lo menos dos versiones mitológicas que los zinacantecos actuales relacionan con su origen" (Vogt, 1973: 17-18). En una de ellas el santo era un oficial real:

> El rey del ejército quería que se casara con su hija pero San Sebastián rehusó. El rey se enfureció y mandó matar a San Sebastián. San Sebastián huyó, pero los soldados del rey lo persiguieron hasta Zinacantán, donde lo persiguieron con sus flechas. Llevaba consigo dos tambores. A su muerte uno se fue dentro de la cueva de *Nio*'. A veces todavía se oye tocar allí. El otro tambor es el que se usa en la fiesta del santo. A San Sebastián lo enterraron donde ahora está la iglesia. Cinco años después unos niños que andaban cuidando los borregos en el campo se lo encontraron sentado en la Piedra del Jaguar. Fueron a avisarle al presidente. El presidente reunió a los chamanes y con velas e incienso fueron a hablar con San Sebastián. Cuando llegaron él se había ido, pero dejó un trozo de papel diciendo que quería que le hicieran una iglesia para que viviese en Zinacantán. Los chamanes le ofrecieron velas a los antepasados y a San Lorenzo para pedirles consejo. Entonces regresó San Lorenzo y les dijo a los chamanes que no se preocuparan, que se haría la iglesia y que el sol se obscurecería durante tres días mientras duraba la obra. Entonces se construyó el templo en tres días. Algunos zinacantecos dicen que lo hicieron los dioses de las cuatro esqui-

> nas. Otros dicen que San Lorenzo dirigió la obra, que los insectos llevaban la piedra, la arena y la cal y que Santo Domingo hacía la mezcla. La Virgen del Rosario cortaba los árboles y traía la madera. La iglesia se terminó tal y como está hoy, y San Sebastián vive en ella (*ibid.:* 18).

Vogt incluye también un segundo relato del mito zinacanteco, en el cual San Sebastián es identificado como capitán de un grupo de soldados de Oaxaca:

> El rey quería que se casara con su hija pero San Sebastián se negó. Su negativa enfureció al rey, quien ordenó que lo fusilaran. Los soldados se lo llevaron a las afueras de la ciudad, le ataron las manos en la espalda y le dispararon, pero las balas ni siquiera lo hirieron. Entonces comisionaron a un grupo de aztecas y lacandones (para el informante aztecas y lacandones son un mismo grupo de indios) para que le dispararan con flechas. San Sebastián cayó mortalmente herido con el cuerpo lleno de flechas. San Lorenzo y Santo Domingo se enteraron de lo que pasaba y se fueron a Oaxaca a ver qué le había sucedido a San Sebastián. Un comerciante ladino que iba de Oaxaca a Comitán llevando sus mercancías en un carro de bueyes se encontró a San Sebastián a un lado del camino. Puso al santo en su carro, pensando lo afortunado que era al tener la protección de un santo durante su viaje. Al segundo día de viaje llegaron a Zinacantán y acamparon, para pasar la noche, en el potrero del norte. San Sebastián decidió quedarse en Zinacantán. A la mañana siguiente el comerciante no pudo volver a cargar a San Sebastián en el carro. Pesaba demasiando, mucho más que antes; eso era señal de que se quería quedar. El comerciante se fue, pero llegaron animales a cuidar a San Sebastián: jaguares, pájaros y otros dos grupos, uno de los cuales es negro. San Sebastián expresó su deseo de quedarse. La gente se fue a con-

> sultar a San Lorenzo y a Santo Domingo que ya sabían lo que había sucedido por su visita a Oaxaca. Entonces se construyó la iglesia de los potreros del norte. Los mismos cuatro tipos de animales siguen guardando la iglesia, para cuidar de que no se vayan a robar al santo (*ibid.:* 18-19).

Después de presentar la hagiografía de San Sebastián desde la perspectiva zinacanteca (utilizando la versión ampliada de Vogt, como antes indiqué), Victoria Bricker (*op. cit.:* 275) anota que la versión del martirologio del santo "se parece mucho a una ceremonia yucateca del sacrificio" descrita por Diego de Landa en su libro *Relación de los cosas de Yucatán*. Detalla el dominico:

> Y llegado el día juntábanse en el patio del templo y si había (el esclavo) de ser sacrificado a saetazos, desnudábanle en cueros y untábanle el cuerpo de azul (poniéndole) una coroza en la cabeza; y después de echado el demonio, hacía la gente un solemne baile con él, todos con flechas y arcos alrededor del palo y bailando subían en él y atábanle siempre bailando y mirándole todos. Subía el sucio del sacerdote vestido y con una flecha le hería en la parte verenda, fuese mujer u hombre, y sacaba sangre y bajábase y untaba con ella los rostros del demonio; y haciendo cierta señal a los bailadores, ellos, como bailando, pasaban de prisa y por orden le comenzaban a flechar el corazón, el cual tenía señalado con una señal blanca; y de esta manera poníanle al punto los pechos como un erizo de flechas (Landa, 1982: 50).

También con intención comparativa, Bricker menciona la ceremonia sacrificial en honor de Chicomecóatl descrita por Diego Durán, en la que arqueros (disfrazados con las vestimentas de los dioses Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Tlitacahuan, entre otros) flechaban a prisioneros de guerra, a los cuales les ex-

traían los corazones. La autora observa que: "[...] existen algunas semejanzas evidentes entre el tipo de sacrificio que hacían los aztecas y la versión zinacanteca del martirologio de San Sebastián: el *k'oltišyo* que representaba el corazón del mártir es atado a un marco de madera de la misma manera que el armazón usado por los aztecas para amarrar a sus víctimas antes de arrancarles el corazón" (Bricker, *op. cit.:* 277).

Por otra parte, y volviendo a su reflexión comparativa con el sacrificio por flechamiento que describe Landa, Bricker *(idem)* apunta que el citado pasaje

> [...] sugiere que el sacrificio yucateco tiene relación con la lluvia. También en la fiesta de San Sebastián en Zinacantán aparecen símbolos para hacer llover, a saber, las representaciones del dios mexica de la lluvia, Tláloc, y de Quetzalcóatl en su aspecto de Ehécatl o dios del viento [...] En Yucatán se describe a los dioses de la lluvia como ancianos de cabellera cana [...] A los actores que en Zinacantán representan el papel de Tláloc, se les llama cabezas blancas *(Sak hol).*

Después de analizar acuciosamente otros rituales que relacionan las ceremonias para propiciar las lluvias en el área maya con la fiesta zinacanteca en honor de San Sebastián, Bricker concluye que "aunque en teoría" el festejo se realiza "en homenaje a un santo católico que fue perseguido por los romanos", su campo simbólico ritual "abarca otros ejemplos, a veces seculares, a veces paganos, sobre el conflicto étnico, y que nada tenían que ver con el cristianismo". En este sentido se parece tanto por el tema como por la estructura, a la fiesta del carnaval que se celebra en Zinacantán y en las comunidades vecinas de Chamula y Chenalhó (*ibid.:* 280).

Es evidente (por su acuciosidad, alcances teóricos y sustento histórico) que el ensayo de Bricker es una herramienta

analítica imprescindible en el estudio del complejo mitológico y simbólico que expresan las hagiografías populares en las cosmovisiones mayas de nuestros días. En buena medida esta perspectiva fue posibilitada por el registro etnográfico de Vogt (1973: 17), quien destaca las "personalidades distintivas" de los santos zinacantecos, sus "vestiduras largas y flotantes que provienen de los estilos coloniales" y el hecho de que "casi todos ellos llevan además, algún artículo del traje típico zinacanteco [...]"

Embriaguez y pasiones de los santos en Santiago Chimaltenango, Guatemala

Charles Wagley presenta significativos datos etnográficos sobre la vida religiosa de los chimaltecos en su estudio antropológico sobre Santiago Chimaltenango, municipio montañoso ubicado al noroeste de la ciudad de Huehuetenango (Guatemala). La cosmovisión de esta comunidad indígena de habla mam expresa "una fusión de las culturas maya y europea". En opinión de Wagley (1957: 175):

> No es posible decir que el concepto chimalteco de Cristo sea católico, ni que el guardián de la montaña sea una deidad maya, porque la fusión de elementos aborígenes y extranjeros es completa en todos los detalles. El resultado no es una religión indígena americana con un barniz católico, ni un catolicismo con muchos accesorios aborígenes. La religión chimalteca es una nueva forma –una nueva religión– que surge de la combinación histórica de dos religiones: es distintiva de cada uno de sus componentes originales y es particular del chimalteco.

La participación periférica de los chimaltecos en el catolicismo es precisada por Wagley, al observar que el sacerdote de Hue-

huetenango sólo visita el pueblo anual o bianualmente para bautizar a los niños y oficiar misa, si bien ésta "no tiene importancia" para los indígenas;[4] la confesión es desconocida y no se celebran matrimonios religiosos; el culto local "está a cargo de los funcionarios del pueblo", "quienes han aprendido cantos en latín, de memoria", organizan y dirigen las inhumaciones y cantan en las velaciones y en los funerales. Los sacristanes cuidan la iglesia del poblado y los mayordomos atienden las celebraciones de los santos. El culto tradicional es manejado por los chamanes (*ibid.:* 176).

En la cosmovisión chimalteca se combinan y trastocan los relatos bíblicos del génesis y la crucifixión. El "padre José" y la "madre María Santísima" fueron los primeros "naturales" (indígenas) que vivieron sobre la tierra (que antes fue habitada por monos y topos, destruidos por resina ardiente y un diluvio, respectivamente). Primero existió José y luego su esposa María.

José hizo los primeros hombres; "sus cargas eran livianas porque no había colinas ni barrancas para fatigarlos". En ese tiempo "siempre era de noche", la gente no sabía "cuándo dormir ni cuándo trabajar". El padre José "construyó una gran máquina, el Sol; posteriormente hizo la Luna para que la gente pudiera tener algo de luz cuando dormía". Creó la Luna "para que siguiera al Sol y la hizo fuerte durante parte del tiempo y débil durante otras noches" (*ibid.:* 177).

En esta historia se explica además que, cuando María estaba encinta, "llegó el diablo y le dijo a José que el niño no

---

[4] En una nota de pie, Wagley (1957: 176) anota: "El padre, durante su visita a Chimaltenango, cobraba setenta y cinco centavos por cada bautizo [...] Era español de origen y se quejaba amargamente de su suerte, del lamentable estado de la iglesia de Chimaltenango y de la infrivolidad de hacer bienes católicos de bárbaros y brutos. Su sueño dorado era una próspera parroquia en Chicago, donde la gente era rica".

era su hijo. La acusó de 'tener muchos amantes'. José no creyó al diablo y lo echó. Cristo se sentó al día siguiente de nacido"; a los cuatro días "adquirió su estatura completa. Dijo al padre José que su nombre era Jesucristo y que no trabajaría en esta tierra porque tenía casa y tierras arriba" *(idem).*

Jesucristo anunció a José su papel como arquitecto del universo ("no se preocupe, padre, porque voy a hacer otro mundo y usted podría ayudarme"). Empezó a hacer montañas, valles, barrancas y ríos: "Hizo la Luna más débil que el Sol, de manera que hubiese día y noche", dispuso los "tres tiempos diarios para que la gente comiera y dijo a la misma cuándo debía dormir". También "hizo caminos sobre las montañas para que los indígenas viajaran". Si bien los "naturales" estaban felices, "la gente del diablo" se enojó cuando vio aparecer las montañas. Dijeron: "No estamos acostumbrados a estas colinas. Este es el trabajo de ese horrible José y de su hijo. Es mejor matarlos" (*ibid.:* 177-178).

La "gente del diablo" buscó a Jesús durante 20 días. Él huyó de ellos "y de los judíos". Preguntaban a los pavos, a las gallinas, a los animales que encontraban "si Jesús había pasado por allí". Toda vez que los "animales eran chismosos", dijeron a los judíos "por dónde buscar". Sólo las mulas y los caballos no eran chismosos y no dijeron nada. Por tal razón es que la gente no los mata y, en cambio, sacrifica a los pavos y a las gallinas. La vaca incurrió especialmente en falta y ahora la gente la mata y la vende para comer (*ibid.:* 178).

En la cosmovisión chimalteca la pasión de Cristo (es decir, los sufrimientos que padeció su condición humana por razón de su encarnación) se prolonga durante 40 días.[5] Esta

---

[5] En la liturgia preconciliar se establecían dos semanas antes del triduo pascual; "la liturgia actual deja libre el periodo de cuaresma para señalar su unión al misterio pascual". Véase Parra Sánchez (1996: 133).

cifra –como lo indica Wagley– parece referir a la suma de dos periodos de 20 días, en la perspectiva del calendario mesoamericano. Las argucias de Jesús para esconderse de sus perseguidores ("gente del diablo" y judíos) son relatadas con detalle: se escondió en el estómago de un caballo muerto, caminaba en sentido opuesto, se ocultó entre las ramas de una palmera antes de ser capturado. Después de apresarlo, los judíos lo ataron a un árbol y "lo obligaron a cargar una cruz durante muchos kilómetros". Ya crucificado, sus captores pusieron un cuchillo en la mano de "un hombre ciego para que matara a Jesús". Este acto (que el ciego no deseaba hacer) fue "un gran favor, porque Jesús estaba sufriendo". Después de consumarse el asesinato:

> Los judíos pusieron el cuerpo de Jesús en el lindero del pueblo. A una hora avanzada de la noche llegó un burro y respiró sobre el cuerpo. El aliento del burro hizo desaparecer las marcas de los clavos. La misma noche marchó Jesús hacia el cielo, de donde nunca ha retornado. Cuando los judíos volvieron al segundo día para recoger el cuerpo se enojaron y asustaron al ver que se había ido. Preguntaron a mucha gente a dónde se había ido Jesucristo. Les contestaron que se había ido al cielo. Los judíos, atemorizados, se ocultaron detrás de los árboles y en el matorral, pero se desencadenó una gran tormenta con truenos y relámpagos y con cada uno de ellos moría un judío. Ahora sólo están vivos aquellos que viven cerca del terreno donde Jesús los colocó (Wagley, 1957: 179).

Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los chimaltecos, Wagley (*ibid.:* 180) indica que si bien se equipara a Dios, en el relato antes comentado Cristo es presentado como "un héroe de la cultura" y en "otras versiones [...] es claramente un embaucador, y en todas las historias, es un in-

dígena, no un ladino". Su carácter local propio de un chimalteco es subrayado por nuestro autor.

El sentido de autoctonía también es proyectado a los santos ("son deidades locales"). La imagen del patrón Santiago (a quien consideran hermano del Santiago de Ixtlahuacan) está colocada en el altar principal de la iglesia de Chimaltenango, al lado de la figura crucificada de Jesucristo. Es nombrado "Santiago Patrón" para diferenciarlo de "Santiago Chiquito", escultura ecuestre del santo que ocupa el lado derecho del altar. Los chimaltecos les atribuyen "poderes distintos", les rezan por separado y "encienden candelas a los dos Santiagos". Tienen especial predilección por Santiago Chiquito, "lo tratan con una familiaridad que no se permite a ninguna otra imagen", si bien "cuando se habla de Santiago en términos abstractos" no se establecen diferencias (*ibid.:* 181).[6]

Desde luego, los atributos que los chimaltecos expresan en torno a su santo patrón son muy diferentes a los que la Iglesia reconoce a Santiago el mayor, apóstol (hijo de Zebedeo), a quien considera como uno "de los tres discípulos predilectos de Jesús, con Pedro y Juan". En el Nuevo Testamento es mencionado como primer hermano de Jesucristo y hermano de Juan evangelista. Santiago y Juan son llamados "hijos del trueno" (*Marco*s 3:17) por haber pedido al cielo que arrojara fuego sobre los samaritanos que no acogieran a Jesús. Santiago fue decapitado por Herodes en el año 44 (*Hechos* 12:1-3) y sus reliquias se guardan desde el siglo X en Santiago de Compostela (Galicia). El culto y devoción al apóstol lo harían merecedor

---

[6] Recuérdese que el santoral incluye la celebración de Santiago el menor (pequeño de estatura), "identificándolo a menudo con Santiago el mayor, cuya madre estuvo al pie de la cruz [...] y también con el 'hermano del Señor', que vio a Cristo resucitado y que fue el primer obispo de Jerusalén". Véase Santidrián y Astruga (1997: 353).

del título de patrón de todas las Españas. Su imagen fue enarbolada como bandera en la lucha contra los "infieles", llamándole Santiago Matamoros, figura tutelar y emblemática de la conquista.[7]

En la cosmovisión chimalteca, Santa Ana es la esposa del patrón Santiago, quien descubrió su infidelidad con San Sebastián (principal santo del municipio que lleva su nombre). Después de golpearla, la vigila "estrechamente porque ella, como todas las mujeres, es muy perdida". En esta apreciación es evidente que las pasiones ascienden a los cielos, proyectando el entramado de las fuerzas sociales y las complejidades del aparato psíquico en los ámbitos de lo sagrado. Este fenómeno es una constante en las "regiones nebulosas del mundo de la religión", en las que –según el certero apunte de Carlos Marx– "los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres" (Marx, 1983, t. I: 40).

Otro relato dice que el patrón Santiago estuvo varios años enojado con los chimaltecos porque no recibió la acostumbrada ofrenda de "trago" (aguardiente) durante su fiesta. Los mayordomos son los responsables de cumplir con este encargo, procurando que el santo "esté borracho durante los tres días de

---

[7] Tal como lo indican Díaz de Salas y Reyes García (1966: 53), la figura de Santiago fue aprovechada por los frailes en su obra catequizadora. "Los misioneros concedieron, en los primeros años de la Colonia, enorme importancia a la educación audiovisual: por medio de 'Autos y Misterios' representados en capillas abiertas, atrios y plazas públicas, explicaban –¿mostraban?– los principios de la religión católica. En una de estas representaciones (efectuada en 1538 o 1539 por los tlaxcaltecas y que nos describió, con lujo de detalle, Fray Toribio de Benavente –Motolinía–) figuraron verdaderos ejércitos, combates mezclados con oraciones y milagros, y se personificó en ella por primera vez en la Nueva España a 'Santiago alanceando infieles para ayuda y triunfo de los cristianos'".

bullicio", dado que "si se entera del día de su fiesta enviará un 'juicio' [castigo] sobre el pueblo". Durante el festejo "la gente grita, canta y hace considerable ruido". De tal manera,

> Cuando los mayordomos ofrecen aguardiente a Santiago le dicen: "Aquí está este trago por la fiesta de Magdalena" (el cual es un día que no se celebra en Chimaltenango). Santiago, como cualquier buen chimalteco, es embaucado y bebe. Nunca sabe que los habitantes han celebrado su propia fiesta. Sólo después, cuando la gente de San Juan Atitlán trae a su santo patrono para que se despida, se da cuenta de que ha estado borracho durante el día de su propia fiesta. Se encuentra de mal humor, de "goma", y pide otro trago para curársela. Está enojado y deniega el permiso necesario para que los chimaltecos celebren el día de Santa Ana, el cual cae dos días después del de Santiago. Por tanto, "sólo algunos cohetes se queman durante ese día". En 1937, cuando las imágenes de San Juan y de Santiago fueron puestas frente a frente por sus mayordomos, la multitud sonreía y reía porque todos sabían lo que Santiago estaba diciendo, aunque ninguno lo escuchaba (Wagley, *op. cit.:* 182).

Wagley observa que frente a Jesucristo, los dos Santiagos y Santa Ana, "los demás santos de la iglesia son de escasa importancia. Se les presta poca atención y figuran escasamente en las plegarias". La imagen de una virgen (no identificada por el autor) que comparte el altar con Cristo y Santiago Patrón es llevada en las procesiones. Los chimaltecos algunas veces la identifican como "la mujer de Cristo", dado que "es natural que todo varón tenga una compañera", y desde tal punto de vista "no hay nada ilógico en llamar virgen a una esposa, puesto que ellos no la consideran virginal" *(idem).*

Al examinar el ámbito simbólico de *Juan Noq* ("dueño del volcán" Santa María, en la cosmovisión chimalteca), Wagley señala que los "guardianes" de las montañas "no se encuen-

tran separados, en el pensamiento nativo, de Cristo, ni de los santos". En los altares ubicados en las montañas se les reza por igual. Sin embargo, el etnógrafo apunta que: "[...] Cristo y los santos son descritos como indígenas, en tanto que los 'guardianes' locales y extranjeros siempre aparecen como ladinos. Cualquier cosa conectada con los ladinos resulta peligrosa para los chimaltecos y el antagonismo que existe entre los indígenas y los ladinos es llevado hasta el mundo sobrenatural" (*ibid.:* 197).

Núcleos de identidad y espejos de alteridad

La Virgen de Guadalupe y los celos de San José

Al examinar el proceso de evangelización en Nueva España desde la perspectiva del culto guadalupano, Jacques Lafaye evidencia el recíproco apoyo entre las "tradiciones hagiográficas y las leyendas de las imágenes milagrosas" (Lafaye, 1999: 386). El notable historiador dedica reveladoras páginas "al aspecto indígena, indigenista incluso, de la devoción de Guadalupe", a partir del análisis de la obra *Memorias piadosas de la nación indiana recogidas de varios autores* del franciscano José Díaz de la Vega. Lafaye (*ibid.:* 387) anota:

> Nuestra Señora de Guadalupe fue erigida en divinidad tutelar de los indios "mexicanos" *(stricto sensu),* en el periodo que podríamos llamar el "sol de María" adoptando la cronología indígena tradicional, a fin de permitir la integración de los mexicanos en el nuevo orden trascendente. La imagen mítica de Guadalupe desempeñó el mismo papel, en el espíritu de los indios del antiguo señorío de Tenochtitlán, que el héroe epónimo Tenoch durante el "sol de Huitzilopochtli" último sol azteca que precedió a la conquista española.

Sin pasar por alto su condición de deidad nacional, es preciso indicar que los cultos populares de las comunidades indígenas en torno a la Virgen de Guadalupe denotan significativas diferencias respecto del modelo eclesiástico, dejando a un lado, inclusive, la leyenda que narra su pretendida aparición milagrosa. Esta heterogeneidad (de marcado sentido contrahegemónico) expresa la enorme dilatación de la fe guadalupana y las múltiples posibilidades de reinterpretación simbólica que permiten, necesariamente, explicarlas a partir de su singular configuración, en la que concurren diversas valencias hierofánicas (telúricas, selénicas, etcétera) que operan en distintos planos asincrónicos, toda vez que esta mariofanía sintetiza elementos culturales precolombinos, coloniales y modernos (véase Báez-Jorge, 2011 y 1999: 80-81).

La imagen de la Virgen de Guadalupe presente en los aluviones transculturales de la mitología huichol denota la complejidad del proceso de reinterpretación simbólica antes esbozado. Tal como se advierte en las páginas siguientes, en esos relatos somos testigos de que, como escribiría Lévi-Strauss (1978: 47), el "espíritu se abandona a la espontaneidad creadora", más allá de la camisa de fuerza del canon eclesial, sustituyendo con el corpus mítico autóctono el lenguaje de la hagiografía oficial.

En lo que Robert M. Zingg definió como el "ciclo cristiano" de la mitología huichol, la Virgen de Guadalupe ocupa un sitio relevante al lado del Padre Celestial (identificado con el Padre-Sol) y el Santo Cristo; ellos integran "la Trinidad". El "ciclo cristiano" –indica el citado autor– "constituye la asimilación dentro de los dos ciclos paganos (el de la 'temporada seca' y el de la 'temporada húmeda') de las enseñanzas de los sacerdotes católicos" (Zingg, 1982, t. I: 169-171; t. II: 175).

La Virgen de Guadalupe es identificada con la diosa del mar y de la lluvia *(keamuka´me)* y con la Abuela Crecimiento *(nakawé),* o con su equivalente: la diosa subterránea *(otuaná-*

ka). Zingg considera que la "relación afectuosa y servicial que tiene *nakawé* con el santo Cristo" deviene, precisamente, de la "parcial identificación" de la Abuela Crecimiento con la epifanía mariana (*ibid.,* t. I: 171).

Al igual que *ereno,* la diosa huichol del amor, el nacimiento de la Virgen de Guadalupe (llamada Santa Guadalupe, "con el mandato del sol") fue milagroso, si bien muy diferente del episodio legendario de su aparición en el Tepeyac. En la concepción huichol, *ereno* y la Virgen "nacieron como espuma verde saliendo del mar".[8] La imagen guadalupana que, en pequeños cuadros, es común en los altares domésticos de los huicholes, "fue copiada por el héroe cultural *Kauymáli*, quien duplicó el original". Según lo indica Zingg, "Los avíos pedidos por la virgen son todos paganos excepto las velas y las flores que la adornan", y que le "hicieron concebir al Santo Cristo" (Zingg, *op. cit.,* t. 1: 171).

En los relatos mitológicos la relación entre la Virgen de Guadalupe y la deidad solar implica reiterados episodios de definido carácter sexual. Así como lo indica Neurath (2002: 325-326): "[…] la muerte del Padre-Sol a manos de sus hermanos los judíos tiene su justificación mítica en el incesto que éste cometió con su madre, la Virgen de Guadalupe, que no reconoció a su hijo cuando éste la sacó a bailar y la enamoró en una fiesta de mitote (o carnaval) ya que el niño había crecido muy rápido".

En otra narración registrada en Tateikie (San Andrés Cohamiata), es la Virgen de Guadalupe quien pretende seducir

---

[8] Cabe señalar –como lo indica Neurath (2002: 231)– que en la cosmovisión huichol "el mar, con su agua salada, es la fuente última de la fertilidad". Según lo explica Carl Lumholtz (1981, t. I: 232): "El mar, que según los huicholes, está rodeando al mundo, es considerado por su movimiento ondulatorio la mayor de todas las serpientes, la gran devoradora y le atribuyen dos cabezas. El sol se sumerge al pasar sobre sus abiertas fauces cuando el día se hunde en la noche y las tinieblas cubren la tierra y con el sol desaparecen los seres humanos que la misma serpiente devora".

a Jesucristo: "Cristo estaba bendito, entonces la Virgen se encontró a Cristo en su casa. Estaban solos y ella le dijo: 'cierra la puerta y acostémonos juntos'. Todos querían estar con la Virgen, porque era muy hermosa. San José que era su esposo fue a buscar rifles y pistolas para defenderla pues ya habían llegado turcos, chinos y japoneses a querer robársela" (Neurath y Gutiérrez, 2003: 335).

Respecto del simbolismo de las flores (que los huicholes hacen de papel, "colocan sobre las velas y atan sobre las cabezas de los animales que van a ser sacrificados"), reviste especial interés un relato registrado por Zingg (*op. cit.,* t. II: 260) en el que se explica que la Virgen de Guadalupe pidió a *Kauymáli* que le hiciera cinco vasijas votivas, las cuales salieron del mar y fueron llevadas a su altar. Después:

> La Virgen exigió que le colgaran sobre el pecho un ramillete de cinco flores que había sido hecho por San José. Las flores penetraron en los cuerpos de los santos convirtiéndose en sus corazones. Es por esto que sus corazones ya no se ven por fuera (¿cómo sucede con el corazón de Jesús?).
>
> Las flores que tenía dentro de su cuerpo San José se transformaron en niños. Las de la Virgen entraron en su vientre y se transformaron de la misma manera. Entonces *Kauymáli* les ordenó que copularan; los santos así lo hicieron, quedando comprometidos para casarse.[9]

En otro relato mitológico se advierte el complejo substrato cultural inherente a la Virgen de Guadalupe, camuflado con el disfraz católico:

---

[9] Para dimensionar el simbolismo sagrado de las flores en la cosmovisión huichol, véase Lumholtz (1986: 261, 294 y 326).

Cuando el Santo Cristo estaba dedicado a crear y ordenar el mundo de los mexicanos, todavía era virgen, pues nunca había tocado a una mujer. Los judíos continuaban persiguiéndole, pero no lograban darle alcance. Entonces el Santo Cristo le escribió a la Virgen de Guadalupe y a San José.

Aunque San José llevaba muchos niños en su corazón, también era fuerte y se resistía a la tentación por temor de que los judíos le quitaran su prole mediante algún ardid. También la Virgen de Guadalupe era pura. Lo demostraban sus ropas, que estaban limpias, así como lo estaban también las de San José.

Los dos santos buscaban al Santo Cristo, cuyas huellas siguieron hasta las márgenes del mar. Muchos deseaban tener relaciones sexuales con la Virgen de Guadalupe debido a su gran belleza. En esa región estaban situados los ranchos de los gachupines (literalmente, españoles, pero una imaginaria raza desconocida para la concepción huichol), los judíos, los *turcos* y los *changos* (monos, castellano-huichol).

Mientras San José estaba ausente, armado de un rifle, una pistola y un machete para su protección, esas razas violaron a la Virgen, atacándola por la fuerza. San José creyó que ella había sido infiel a su voto de castidad. No quería tener que ver nada más con ella.

Pero el Padre Sol conocía perfectamente lo ocurrido. Le dio a la Virgen sus ropas nuevas y bonitas y ordenó que fuese elevada a su propia categoría. Por consiguiente, San José perdió a la Virgen, por haber sospechado que ella le fue infiel, cuando en realidad la habían forzado.

Pese a todo, San José le envió un ramillete de flores, que la Virgen halló mientras barría el patio de danza. Se las ocultó entre sus ropas y las flores penetraron en su vientre, embarazándola. San José fue informado de esto mediante una carta. Entonces se presentó para pagar por la sangre perdida durante el parto. Le regaló prendas de vestir a la madre, a su hijo y, además, ciento cincuenta dólares.

> El niño era un huichol pero enmascarado de mexicano. La gente hormiga-cargadora lo robó y lo llevó a una iglesia. Allí *Kauymáli* copió cinco retratos de él. Esos cuadros son los retratos de los santos que se ven en las iglesias mexicanas. Fueron llevados a cada una de las cinco regiones del mundo (*ibid.:* 263-266).

El texto anterior presenta, en primer término, una definida asociación entre el Padre-Sol y Jesucristo, identificación que conduce a otro relato mítico registrado por Zingg (*op. cit.,* t. I: 535-537), en el cual la deidad solar preña a una niña-maíz regalándole flores mágicas que se introdujeron en su vientre. Identifico a esta niña-maíz con la Virgen de Guadalupe que, "mientras barría el patio de la danza" (donde se baila la efigie de la niña-maíz durante la ceremonia de preparación de la tierra para la siembra), fue embarazada por el ramillete de flores que le enviara San José. El resultado de esta reinterpretación simbólica se advierte en la doble condición étnica que identifica al producto: "el niño era huichol pero enmascarado de mexicano", del cual se copiaron los retratos de los santos. La fecundación mágica de la Virgen de Guadalupe expresada en este relato mitológico denota la misma idea contenida en el mito que narra el nacimiento de Huitzilopochtli, concebido milagrosamente por Coatlicue cuando se guardó "en el seno junto a la barriga" un ovillo de plumas, mientras hacía penitencia (barriendo) en el cerro de Coatepec, según lo señalado por Bernardino de Sahagún (1969, capítulo II, inciso 2.2).

De acuerdo con la reflexión anterior, es evidente una triple asociación simbólica: niña-maíz/Virgen de Guadalupe/Coatlicue que se explica, necesariamente, en el contexto que comprende a la antigua Diosa de la Tierra. La guadalupana representará, en tal caso, la epifanía mariana de la Madre Tierra, en su advocación Coatlicue, expresión simbólica presente en el proceso sincrético que se configuró en el Tepeyac

a partir de la deidad mexica Tonantzin. Aquí cabe señalar que Konrad T. Preuss recopiló un relato entre los nahuas de Durango, en el cual la hija de Tonantzin queda preñada al guardar en su seno una flor obsequiada por un enamorado. El niño que nació de este embarazo mágico fue asimilado a Jesucristo (Preuss, 1982: 181 ss.).[10]

Al analizar la compleja articulación simbólica entre la arcaica deidad telúrica y la epifanía guadalupana es preciso considerar el punto de vista que Preuss externara a propósito de la mitología del Gran Nayar:

> [...] la simple narración de mitos frecuentemente es un acto mágico en sí, así como cualquier ritual se fundamenta en una concepción que simultáneamente es el núcleo de un mito. Por eso los mitos no deben considerarse productos del conocimiento mezclados con asuntos emotivos de poca importancia, sino como actos de fe, que conceden una eficacia inmediata en el presente a todos los acontecimientos que aparentemente corresponden a los tiempos primordiales (citado en Neurath y Gutiérrez, 2003: 292).

En el mito huichol que nos ocupa, mención especial merece la identificación de los *otros* (gachupines, judíos, turcos) que violaron a la Virgen María, equiparados a changos, es decir, a animales. Aquí es preciso citar el apunte de Neurath (*op. cit.:* 59):

> Los huicholes manejan una teoría poligenética y etnocéntrica de la humanidad, dividiendo a los seres humanos en dos grandes categorías: "gente"/indígenas (teuteri, sing. *tewi*) y "vecinos"/ mestizos *(teiwanixi, sing. teiwari).* Según la mitóloga, los prime-

---

[10] Formulé una primera interpretación de este complicado proceso de reinterpretación simbólica en mi libro *Los oficios de las diosas* (199 ss.).

> ros son los descendientes de *Watakame* y de las cinco madres del maíz; los mestizos aún eran changos hace 500 años y vivían en las copas de los árboles en España.

Respecto de las concepciones de los huicholes en torno a los extranjeros, revisten particular interés los registros realizados por Zingg (entre 1934-35) en el pueblo más oriental del área de Túxpam. Estas corrientes del pensamiento colectivo resultan cruciales para asomarse al ritmo que acusa el devenir social en la cosmovisión huichol, para decirlo desde la perspectiva analítica de Maurice Halbawachs (2004: 117).

De acuerdo con el apunte de Zingg, en la interpretación indígena de la misión de Jesucristo (en la que se equipara a *Kauymáli*, héroe cultural antes mencionado), recorre "todo México enseñándoles a los mexicanos todo lo que saben". Llega hasta la capital del país "convirtiéndose allí en el primer kawitero que canta el ciclo mítico cristiano". Jesucristo bautizó a todos "menos los extranjeros: yaquis, gachupines, turcos y chinos. Lo hacía sonándoles la nariz de la cual salía sal en lugar de moco, y ponía luego esta sal en la comida de la gente" (Zingg, *op. cit.,* t. I: 173).

Los demás extranjeros –anota Zingg– no son tratados con la misma deferencia que los americanos en la mitología huichol. Esta narración detalla que "cuando ya hubo hechas muchas monedas el Santo Cristo las bendijo y les llamó americanos" (*ibid.:* 181). En otro relato se indica que el Padre-Sol "ordenó a los norteamericanos que estamparan el águila [el ave del sol] en las monedas de plata para que de esa manera el dinero fuera huichol" (Zingg, *op. cit.,* t. II: 266).

La observación de Zingg respecto de las perspectivas étnicas establecidas en la cosmovisión huichol es por demás elocuente y denota la función del pensamiento simbólico nutrido en la dimensión de lo sagrado:

Los demás extranjeros no son tan bien tratados como los americanos en la mitología huichol. Los mexicanos que, por regla general, tratan a los huicholes con mucha amabilidad y una suerte de paternalismo afectuoso, muy del agrado de los indios, reciben un trato bastante bueno en la mitología. Pero del otro lado de la valla están las razas exóticas: los *julios,* judíos; los *yaquis,* los congéneres de los huicholes que se encuentran muy al norte y de los que sólo han oído hablar a través de los horripilantes relatos de los mexicanos acerca de esta tribu; los gachupines, término despreciativo con que designan los mexicanos a los españoles, de los que los huicholes no tienen la menor idea; los *turcos,* como llaman los mexicanos a los mercachifles armenios, a los que los huicholes nunca han visto; y los *chinos,* que posiblemente se hayan visto en los pueblos mexicanos cercanos al territorio huichol, pero que jamás son identificados como tales.

A los judíos, que persiguieron al Santo Cristo, les está reservado el destino peor. El Padre Sol los emborrachó con sus rayos y luego les dio vuelta con sus pies hacia atrás y les colocó un ojo en la frente y otro en el mentón.

Los demonios, llamados chinos y que se hallan al otro lado del mundo, desataron su perverso poder contra el Santo Cristo al ayudar a la diosa del amor, *ereno*, a tratar de seducirlo (*ibid.:* 267-268).

Conflictos entre San Mateo y San Dionisio en el imaginario huave

Los zapotecos acuñaron el término "huave" para identificar a "la gente que se pudre en la humedad", estableciendo así una distancia étnica con las poblaciones que se localizan entre el mar y las lagunas, en un litoral del Golfo de Tehuantepec. El vocablo –como lo indica Saúl Millán– "ha terminado por impo-

nerse más allá de las fronteras del istmo y sobrevive a pesar de la resistencia que los propios huaves demuestran para identificarse con ese nombre". La cuestión conduce necesariamente al tema de la identidad huave que, en la perspectiva del autor antes citado, "se organiza mediante un sistema de clasificación que distribuye a la humanidad en tres categorías: los extranjeros *(moel),* la gente del istmo *(misiig),* y el conjunto de poblaciones que hablan el huave y que comprende a la categoría de *mero ik ool*, o 'verdaderos nosotros'" (Millán, 1995: 130).

En su *Geográfica descripción* el fraile Francisco de Burgoa establece la posibilidad de que los huaves llegaran a Oaxaca provenientes de Nicaragua, toda vez que un misionero franciscano (que predicó en ese país) logró comprender el diálogo entre un sacerdote avecindado entre los huaves y un muchacho durante su estancia en Tehuantepec; el religioso advirtió que "era el mismo idioma de unos pueblos de Nicaragua, y de ella debieron salir éstos, pasando por las costas de Sonsomate, Guatemala, Suchitepeques y Soconusco, hasta pasar en esta Tehuantepec tan deliciosa y dilatada [...]" (Burgoa, 1674, t. II: 367-368).

En su *Descripción de Tehuantepec* (1580) Juan Torres de Laguna menciona Cuaçontlan (San Mateo del Mar), Tepecuaçontlán (San Dionisio del Mar), Yztatepec (San Francisco del Mar) y Ocolotlán (Santa María del Mar), entre los pueblos sujetos a Tehuantepec (Torres de Laguna, 1973).

Respecto de la ubicación y ordenamiento político de las comunidades huaves contemporáneas, Millán (1995: 130) anota que los pueblos periféricos de San Mateo del Mar, San Francisco del Mar y San Dionisio del Mar "son en la actualidad municipios que dependen políticamente del distrito de Tehuantepec, y económicamente del enclave petrolero de Salina Cruz". En cuanto a las vicisitudes del quehacer misionero, Italo Signorini (1979: 50) señaló hace más de tres

décadas que: "El catolicismo de los huaves tiene ya más de cuatrocientos años. Pero no obstante la asidua evangelización llevada a cabo por religiosos residentes durante todo el periodo colonial y hasta la mitad del siglo pasado, cultos y creencias prehispánicas compenetran grandemente el mundo religioso huave y su sistema ritual".

El mencionado autor observa que diferentes divinidades que personifican elementos naturales (ciclón, rayo, mar, tierra) "acompañan al Dios omnipresente cristiano y a sus santos". Cabe señalar que, en opinión de Miguel Covarrubias (1980: 94), la asociación simbólica entre las divinidades y los rayos procede de la antigua deidad ístmica del relámpago, a la que los zapotecos llaman *Coc'ijo.* Signorini ejemplifica su planteamiento con el ritual que se realiza a la orilla del mar (marcando el final de la estación seca) para pedir por la lluvia y el bienestar. Las autoridades conducen una procesión en la que llevan las imágenes de los cinco santos principales, las cuales introducen al agua, "inclinándose en señal de subordinación hacia ellas y hacia los *monteok,* 'rayos', que viven en el Cerro Bernal, visible en la lejanía desde la playa" (Signorini, *op. cit.:* 51).[11] En la misma perspectiva Signorini explica, además, que en el pueblo de San Mateo del Mar y sus alrededores se ubican, estratégi-

---

[11] Ramírez Castañeda (1987: 19) indica: "Cada año el alcalde pide la lluvia a la orilla del mar, los topiles lo cargan para que no pise el agua. De su fuerza y su sinceridad dependen la pobreza o abundancia de toda la comunidad, la lluvia y la pesca". En su libro *El sur de México,* Covarrubias (1980: 96) incluye fragmentos de la oración pronunciada por las autoridades: "Ea' Señor y Señora mis creadores, he prendido mis velas y confío en que nos reciban como siempre [...] les pedimos las aguas benditas que vienen de los relámpagos benditos, el viento que nos traerá los mares benditos, para producir el movimiento bendito. También pedimos que el mar bendito entre a las lágrimas y traiga conmigo los peces benditos y todos los hijos de la laguna bendita, para que los hijos de la tierra los coman, para que no les falte nada".

camente, ermitas que "sirven para detener, con el poder de sus cruces, a los naguales enemigos que intentan penetrar en la comunidad".

Los dominicos del priorato de Tehuantepec llevaron a cabo la evangelización de los huaves. Los frailes (dependientes del convento de Santo Domingo de Antequera, Oaxaca) establecieron a principios del siglo XVII una doctrina en San Francisco del Mar y ubicaron a San Mateo como segunda cabecera. Fundaron cofradías y haciendas en los territorios de esas comunidades (que no se integraron a las encomiendas) y enseñaron a criar ganado bajo el cuidado de mayordomos para mantener al clero y sustentar los gastos del culto. A principios del siglo XVIII la doctrina fue secularizada, pasó a la jurisdicción del Obispado de Oaxaca hasta 1794 (o 96). Años más tarde los dominicos retornaron a su tarea de evangelización, hasta que en 1864 se produjo la nueva y definitiva secularización. Signorini –autor de quien reproducimos la información anterior– anota: "Desde entonces hasta 1960, en que los oblatos enviaron allí un misionero, ni San Mateo, ni San Francisco han tenido ningún párroco residente, recibiendo solamente una o dos visitas anuales de los sacerdotes de Tehuantepec, en ocasión de las fiestas religiosa más importantes" (*ibid.:* 23).

Comentando el proceso de evangelización entre los huaves, Saúl Millán (*op. cit.:* 113) observa, con razón, que su acción discontinua propició en las comunidades "un vacío eclesiástico". Este complejo contexto histórico (cuyo análisis no cabe en estas apretadas líneas) explica en buena medida las expresiones populares de la religiosidad indígena, referidas en este caso a los relatos hagiográficos.

En su sugerente estudio sobre la tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Elisa Ramírez Castañeda dedica un capítulo a las "Historias cristianas", relatos singulares que traslucen conflictos interétnicos (en particular con

los zapotecos de Juchitán), así como tensiones intraétnicas. A continuación transcribo una narración que deviene ejemplo imprescindible:

> San Mateo, San Francisco y San Dionisio tuvieron pleito por el cerro. Ya habían tenido pleito con los de Juchitán, por las campanas, y vino San Vicente a decirles a los huaves que se fueran porque iba a venir inundación, porque una mujer los iba a traicionar. Pero no salió cierto, sólo fue una amenaza. Les dijo San Vicente que una señora nagual les iba a hacer un ciclón, y que tenían que buscar un lugar más alto. San Dionisio y San Francisco corrieron al cerro de Santa Teresa, al de Pueblo Viejo y al Cerro de las Flores, que eran cerros que había hecho el huérfano. Y dejaron a San Mateo en la playa, sin cerro. Se enojó San Mateo y de acuerdo con un rayo, quiso hacer venganza para matar a los de San Dionisio. San Mateo mandó al rayo para que fuera a cortarle la cabeza a San Dionisio, pero San Dionisio tiene una pluma en la mano, con la que escribe. Cuando el rayo iba a cortarle la cabeza, San Dionisio levantó la pluma y el rayo no le pudo cortar bien la cabeza; le cortó sólo un pedazo. Y por eso hasta la fecha San Dionisio tiene las manos en la cabeza, para agarrársela, para que no se le caiga. Así está, hasta ahora (Ramírez Castañeda, 1987: 73).

La importancia de los cerros en la cosmovisión huave, los atributos de poder asociados a los naguales y los "rayos" *(monteok),* así como la función simbólica de la decapitación son elementos relevantes en el citado texto y remiten al arcaico substrato cultural mesoamericano. Este planteamiento debe completarse citando la observación de Millán respecto de los "íconos cristianos que presidieron la evangelización del área huave", proceso que "implicó un conjunto de adaptaciones en que las imágenes se encuentran hasta confundirse", más allá

de la dinámica de agregación que caracteriza a los préstamos culturales (Millán, 2007: 170-171). Es decir, "si los huaves reconocen el origen cristiano de los santos no por ello dejan de atribuirles su carácter local. San Mateo, San Francisco y San Dionisio son figuras que pertenecen más a sus espacios comunitarios que a la hagiografía judeocristiana (Millán, 1995: 156-157).[12]

Por cuanto hace a la imagen de San Dionisio en el imaginario huave, es posible que corresponda a la del obispo romano decapitado en el año 258 con los santos Rústico y Eleuterio, en la colina de Lutecia (la actual París),[13] arrojando sus cuerpos al Sena. Sobre su tumba posteriormente se construyó la famosa abadía de San Dionisio, que a partir del siglo VII sería el panteón de los reyes de Francia. El santoral registra la celebración el 9 de octubre (Englebert, 1985: 366-367; Santidrián y Astruga, 1997: 102-103) y la hagiografía se asocia a la representación figurativa del santo agachado, ¡recogiendo del suelo su cabeza, o bien llevándola en la mano!, tal como se indica en el relato huave. Iconografías, ciertamente, propias de lo fantástico. Según se lee en *Las vidas de San Dionisio* escritas en la época carolingia, después de su decapitación Dionisio caminó un gran trecho (equiparable a seis kilómetros) con su cabeza bajo el brazo. Atravesó Montmatre, por el camino que más tarde se conoció como la ruta de los mártires. Al finalizar el trayecto entregó su cabeza a una mujer piadosa llamada Casella, descendiente de la nobleza romana, y enseguida cayó muerto. En ese lugar exacto se construyó una capilla en su honor, en lo que es hoy la ciudad

---

[12] Al respecto, es pertinente referir la reflexión de Signorini (1979: 206): "En San Mateo, los elementos cristianos entraron en la cultura local, pero sin modificar los parámetros prehispánicos de la transformación, interpretada como modalidad de la existencia".

[13] Esta colina se llamaría después Montmatre.

de Saint-Denis. Nació así la tradición cúltica de San Dionisio de París, que llegó a confundirse con la de Dionisio Areopagita (obispo de Atenas) o con Dionisio el místico (o pseudo Areopagita), notable escritor religioso de los siglos V y VI que influyó de manera notable en la espiritualidad occidental.[14] En este orden de ideas, el episodio del relato huave referido a la pluma de San Dionisio (que desvió el rayo enviado por San Mateo, evitando así su decapitación) acaso tendría como telón de fondo la reinterpretación de la vida de Dionisio, el pseudo Areopagita. En tal sentido, los contenidos de las hagiografías de los dos San Dionisio difundidas en las prédicas de los misioneros debieron fundirse en el imaginario huave al correr de los años.

Aquí es necesario advertir la importancia simbólica de la decapitación en la mitología y la ritualidad de los huaves. De manera breve es necesario recordar que, según lo explica Millán (1995: 162-163),

> El proceso de peticiones que se inicia con las procesiones al mar culmina con una danza ceremonial conocida como la danza de la serpiente, que se ejecuta exclusivamente durante las festividades de *Corpus* dedicadas al Santísimo Sacramento. Dentro de las exégesis huaves, la danza no sólo tiene el poder de evocar la lluvia, sino también de suscitarla. El último día de la fiesta, cuando el rayo [...] decapita simbólicamente a la serpiente (ndiük), la primera lluvia del año cae sobre la región huave para cerrar la larga temporada de sequía que azota a las lagunas.

---

[14] Véase Catholic.net-Dionisio de Paris, Santo; Santidrián y Astruga (1997: 102). Como bien lo indica Rubial García (2011: 189), San Dionisio es uno de los más de 130 santos y santas cefalóforos (aquellos que portan su cabeza después de ser decapitados). Lo relaciona con "antiguos rituales celtas y germanos que remiten a la figura arquetípica del dios gigante y a formas cristianizadas de un rito pagano de fecundidad".

Millán explica que la danza "reproduce la lucha ancestral entre dos entidades míticas". Al cortar la cabeza de la serpiente, el rayo no sólo coarta esa posibilidad, "sino que además inaugura la temporada del agua celeste". En otras palabras, *la fiesta de Corpus* (mediante el simbolismo de la decapitación) cierra la época de sequía y abre el periodo pluvial que finaliza en septiembre con la fiesta patronal de San Mateo (*ibid.:* 163).

En un estudio posterior, Millán amplía sus reflexiones en torno a la celebración de *Corpus Christi*, escenario de la danza ceremonial de la serpiente y de la decapitación simbólica propiciatoria de la lluvia. Refiere y comenta los puntos de vista de Cayuqui Estage ("Danza dialogada huave…") y de Alessandro Lupo ("El monte del vientre blando…"), que la interpretan como una variante de la mitología mesoamericana, o bien como representación del combate entre David y Goliat narrado en las páginas bíblicas. En opinión de Millán, "La primera interpretación impide comprender las conexiones de la danza con el ciclo litúrgico", en tanto que "la segunda carece de un referente adecuado para entender las relaciones entre el pasaje bíblico y la temporada pluvial" (Millán, 2010: 46-47). En la línea de análisis planteada por Arturo Warman en su ensayo *La danza de moros y cristianos,* Millán anota que *Corpus Christi* no solamente fue "la fiesta predilecta de la España medieval, sino también uno de los vehículos privilegiados para la conquista espiritual de América". Apunta también que Sahagún advirtió la semejanza de "ciertos elementos precolombinos" con la celebración de *Corpus,* por lo cual al describir las danzas efectuadas durante el quinto mes nahua *(Toxcatl),* apuntó que las realizaban "trabados de la mano y culebreando, a la manera de las danzas que los populares, hombres y mujeres, hacen en Castilla la Vieja" (*ibid.:* 47).

Millán abunda en sus reflexiones comparativas siguiendo las observaciones de George M. Foster en su clásico estudio

Cultura y conquista, y de Julio Caro Baroja en su tratado *El estío festivo: fiestas populares del verano*. Observa, de tal manera, que en las celebraciones de *Corpu*s en la España medieval se presentaba la Tarasca, botarga en forma de dragón que marchaba a vuelta de ruedas manejada por hombres que caminaban en su interior. También menciona que durante esta fiesta se escenificaba una lucha de San Miguel y un ángel contra los diablos, vestidos con el atuendo *moro*. El arcángel vencía a las fuerzas del mal y terminaba el baile "cortando la cabeza de Mahoma". En suma, anota nuestro autor:

> La confrontación entre moros y cristianos, los diablos y San Miguel, se superponía al sentido de la Tarasca, que al representar "La Herejía vencida por la fe" era a su vez decapitada por algunos de los santos de la hagiografía judeocristiana. La incorporación de San Mateo como representación del ángel en una de las procesiones que se realizaban en Valencia hasta mediados del siglo XIX, permite además establecer correspondencias análogas entre las imágenes del santoral que se encontraban asociadas al simbolismo de *corpus* y el universo de imágenes cristianas que presidieron la evangelización del área huave (*ibid.:* 51-52).

El material examinado por Millán reviste particular interés, considerando que evidencia el complejo entramado simbólico inherente a las hagiografías populares de San Dionisio y San Mateo, suma de procesos transculturativos operados durante siglos. "Juego de las reinterpretaciones" le llama nuestro autor al señalar (siguiendo los planteamientos de Lévi-Strauss, cuando compara el pensamiento mítico con un *bricolage* intelectual) que: "Los evangelizadores, en efecto, no operan sobre la base de un corpus doctrinal que contenga la teología cristiana en su conjunto, sino sobre su respectivo listado de imágenes

que se explican más en razón de sus significantes que en virtud de sus significados" *(idem).*

Un comentario aparte precisa la referencia que se hace, en el relato registrado por Ramírez Castañeda, respecto del papel de San Vicente como mensajero de los juchitecos que pretende engañar a los huaves. Cabe decir que San Vicente Ferrer es el patrón de Juchitán, jerarquía que explica su actitud hostil ante los huaves (Ramírez Castañeda, *op. cit.:* 73).

Desde luego, el proceder del santo juchiteco nada tiene que ver con lo que el *Acta Sanctorum* refiere sobre San Vicente Ferrer (1350-1419). Su hagiografía destaca el "Legado a *Latere Christi*, con credenciales del mismo Cristo, apóstol de Europa con la misión de predicar en todo el mundo". Nacido en Valencia (donde enseñó teología), fue consejero del papa Clemente VII. Retirado al silencio del convento dominico de Avignon, tuvo una visión en la que Jesucristo, acompañado de San Agustín y de San Francisco, le encomendó la tarea de predicar el evangelio (Santidrián y Astruga, *op. cit.:* 392-393).

En los relatos de los zapotecos de Juchitán, San Vicente es identificado también como fabricante de la campana para el pueblo que fue robada por los huaves (Henestrosa, 1945: 32-35). En sentido contrario, en una leyenda de los mareños se explica que la campana fue llevada a San Mateo del Mar "en una nube", después de que los juchitecos no pudieron sacarla de un agujero profundo (Ramírez Castañeda, *op. cit.:* 256). Estas narraciones traducen la rivalidad ancestral entre huaves y zapotecos. Cito enseguida una valiosa observación de Ramírez Castañeda (*ibid.:* 246):

> Los vecinos zapotecos son un elemento siempre presente, tanto en la realidad como en la tradición oral. Imitados, considerados como origen de toda influencia perniciosa por los viejos conservadores. Lo cierto es que siempre han sido los mediadores

> entre los huaves y el resto de la nación. Muestran un profundo desprecio por los huaves. En los textos aparecen burlados: las campanas de los juchitecos están en el atrio de los huaves; la astucia es la ira de resistencia, el humor abre la posibilidad de ganar una lucha perdida –cómo puede ejercerse la astucia fuera del contexto del lenguaje es otra cuestión.

Este breve abordaje al fascinante tema de las hagiografías populares de los huaves precisa de un comentario final. De acuerdo con la perspectiva de Millán, la distribución de los ciclos festivos en San Mateo del Mar (dedicados a la Candelaria, *Corpus Christi* y el santo patrón) "no parece del todo causal si se consideran las correspondencias con los ciclos estacionales". Así, la fiesta de la Candelaria, celebrada el 2 de febrero, "anuncia la entrada del viento que viene del mar y que es esencialmente femenino"; la festividad en honor a San Mateo (21 de septiembre) "preside la aparición del viento del norte, el cual procede del continente y tiene carácter masculino. Si bien ambas celebraciones se efectúan mediante un modelo zapoteco", la fiesta de *Corpus* es "el puente que las une", considerando que no sólo constituye la celebración más consistente y elaborada, "sino que funciona como un punto de referencia que permite comprender su papel como parte de los ciclos, relacionado con los fenómenos de la lluvia y la sequía" (Millán, 1995: 162).

Planos simbólicos del apóstol Santiago entre los otomíes de Temoaya

Presento en esta sección otra evidencia etnográfica respecto de la reinterpretación simbólica de los atributos del apóstol Santiago, ampliando lo que señalara al referirme a su patronazgo entre los chimaltecos (véase arriba el apartado: La naturaleza de los santos en las cosmovisiones mayas). Examino los plan-

teamientos que Laura Collin formulara en su estudio antropológico sobre los otomíes de Temoaya (Estado de México), desde la perspectiva etnohistórica y antropológica. En esta pesquisa queda de manifiesto que las concepciones hagiográficas de los creyentes en torno a Santiago (el llamado "hermano del Señor") expresan plena articulación con las experiencias vitales cotidianas, trascendiendo los marcos del simbolismo cristiano.

Anota Collin que Santiago es el santo patrón del municipio de Acambay, si bien su advocación está presente en numerosas comunidades otomíes. En el curso de su análisis, la autora formula una interrogante central: "¿Cuál es la importancia simbólica de este santo?" En su opinión (sobre la que volveremos en páginas posteriores), "si bien su leyenda original, la de mata moros, ha dado pie a múltiples reelaboraciones, su vigencia radica en la nueva leyenda elaborada localmente en relación con el origen del pueblo" (Collin, 1994: 23-24 y 27).

Para entender cabalmente los planos simbólicos inherentes al culto del santo en Temoaya es necesario precisar los aspectos fundamentales sobre los que la autora construye sus planteamientos. Destaca, inicialmente, el "difícil equilibrio entre indios y mestizos, siempre al borde de la fractura", el cual –indica Collin– "es reinterpretado simbólicamente en su sistema de oposiciones". En este orden de ideas, una función del ritual es reelaborar, "en el plano simbólico, la distancia étnica, de tal manera que la diferencia y los límites entre ambos grupos son remarcados cada año" (*ibid.:* 21). Atendiendo a esta lógica, precisa abundar en el papel del ritual como socializador mítico, operación que posibilita la convergencia de lo sagrado en la cotidianidad. Leamos con atención la observación que Collin (*ibid.:* 22-23) expresa en su sobresaliente ensayo:

> La fiesta religiosa vinculada con el mito y la leyenda, recrea la historia a su manera, y continúa las tradiciones de origen

> prehispánico. No tanto porque el ritual o la creencia contengan "supervivencias", sino por su relación con la tradición oral, vinculada a su vez con el territorio [...] los mestizos se autoidentifican con la nación; los indios con creencias míticas y religiosas. Aparecen así dos tipos de fiestas, una religiosa, la otra profana, ambas inscritas en el campo del comportamiento ritual.

Desde esta mirada se explica que "en la fiesta de los indios" (es decir, la de Santiago), éstos reafirman la "posesión singular del territorio, apropiándose de la cabecera municipal durante los 14 días que dura la celebración". Este poblado "es lugar exclusivo de residencia de los mestizos" *(idem)*.[15] La religiosidad popular se articula siempre al espacio y a los ciclos festivos. Si bien no profundiza en la hagiografía oficial de Santiago apóstol, Collin cita la leyenda cristiana que explica la muerte e inhumación del santo en España. La saga consigna que la señal divina de una luz reveló al obispo Teodomiro (el 25 de julio de 813) el lugar exacto de su sepultura, en el actual Santiago de Compostela, gran centro de peregrinaciones de la Europa occidental (*ibid.:* 24).[16] En España, los relatos hagiográficos que la imaginación popular ha tejido sobre este santo expresan variados y ricos contenidos simbólicos. Así, según apunta Manuel Mandianes, una leyenda dice que las serpientes pretendieron impedir la llegada del cuerpo de Santiago a Galicia, cuando era trasladado por sus discípulos. Otra narración consigna que la Virgen aconsejó al apóstol que fuese a Alejandría a predicar

---

[15] Este ejercicio de apropiación simbólica puede explicarse desde la perspectiva teórica expuesta por Barabas (2003: 28): "La territorialidad simbólica también, y principalmente, puede ser leída por medio de los diferentes procesos rituales y ceremoniales que alternan la vida cotidiana de las comunidades".

[16] Como se sabe, el Rey Alfonso II ("El Casto") avaló también el descubrimiento del sepulcro.

(y ahí fue martirizado), toda vez que los gallegos no respondían a sus tareas de evangelización (Mandianes, 1990: 146-147).

> También es preciso referir aquí el punto de vista de Carmelo Lisón Tolosana, en cuanto a que el papel que Santiago cumple como emblema de la formación temprano-medieval de Galicia "se debe a que unos clérigos-monjes, cuyos nombres no conocemos, forzaron a Santiago apóstol a entablar un diálogo milenario, configurante y contingente, todavía hoy no acabado, sino más bien potenciado" (Lisón Tolosana, 2004: 184). El culto en Galicia fue resultado de la sincretización de Júpiter (Señor del Rayo, en el panteón romano) con la imagen cristiana del apóstol, a quien Jesús llamó "Hijo del Trueno" (véase el evangelio de *Marcos,* 3:17).

En la línea analítica trazada por diferentes autores (Foster, Díaz de Salas, Reyes García, entre otros), Collin abunda el papel protagónico que la imagen de Santiago desempeñó en los primeros años de la evangelización. Cita en extenso el apunte que fray Juan de Torquemada incluye en su *Monarquía indiana,* si bien no menciona los comentarios que expresan Francisco López de Gómara en su obra *Conquista de México* y Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* en torno de la pretendida intervención del apóstol Santiago en la batalla de Centla (Tabasco) en 1519, propiciando el triunfo de los invasores hispanos.[17] Nuestra autora precisa:

> Dedicado a defender a los españoles, rubio y barbado y, en su versión más difundida, montado a caballo con la espada desen-

---

[17] Véase Collin (1994: 24), López de Gómara (1887: 54-55) y Díaz del Castillo (1969: 51-52).

> vainada, tendría todas las características para ser rechazado por los indios como símbolo de la opresión. Tal vez por esta razón no aparece Santiago como protector de muchos pueblos nahuas, y sí de numerosos asentamientos españoles. Los otomíes, que en su acérrima enemistad con los nahuas no vacilaron en unirse a los españoles para derrotarlos, parecen haber adoptado de buena gana este santo que prolonga la mimesis con sus poderosos aliados (Collin, *op. cit.:* 24).

Collin refiere como sustento de su aseveración el punto de vista que Hernán Cortés incluye en una de sus *Cartas de Relación*, en el que detalla el acercamiento que los otomíes tuvieron hacia las huestes invasoras, identificándoles como "amigos" *(idem).* Enseguida, formula uno de los planteamientos centrales de su ensayo, por cuanto hace a la dimensión identitaria del mencionado grupo étnico:

> Con el correr del tiempo, las leyendas de Santiago se multiplicaron y en muchos casos se invirtieron, de manera que Santiago aparece como protector de los indios contra los españoles. Así lo hace en varias ocasiones, en Temoaya, aunque también para restarles favores cuando se oponen a los blancos. Santiago, con su carácter ambiguo, parecería adaptarse perfectamente a las necesidades de interpretación de estos otomíes que, aun hoy, ven a los españoles como aliados y a los nahuas como colonizadores. El juicio parece osado, en tanto opuesto a la versión histórica oficial, que homologa a los indios con las víctimas y a los españoles con los victimarios (*ibid.:* 25).

En este ámbito del imaginario colectivo pretérito resulta de extremo interés mencionar que en *La Relación de Nicolás de San Luis Montañez* (que fray Pablo de Beaumont incluye en su historia de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo

de Michoacán) se menciona la "milagrosa" aparición del apóstol Santiago, San Francisco y la Virgen en una batalla contra los "chichimecos insumisos", durante la imaginaria conquista de Querétaro. El autor indígena del documento original interpreta este pretendido suceso como un apoyo a las huestes de los conquistadores, y habla desde la perspectiva de éstos.[18]

Los conflictos interétnicos entre los otomíes y los mexicas son subrayados, con razón, por Collin, contrastándolos con la relación amistosa de los primeros con los españoles, "quienes contribuyeron a liberarlos de sus enemigos". Indica puntualmente:

> La persistencia de la rivalidad contra los mexicas se evidencia en: *1)* el constante rechazo a ser considerados mexicanos (no por negación del país en que viven, sino por asociarlo con sus enemigos los mexicas); *2)* el recuerdo de su alianza con los españoles; *3)* la constitución de una junta de defensa, durante este siglo, contra los zapatistas, por ser éstos nahuas. En esa ocasión Santiago apareció a su lado (Collin, *op. cit.:* 26).

La autora observa que los otomíes de Temoaya (a quienes prefiere denominar "xiquipilcas") expresan juicios elogiosos "a favor de los españoles", si bien "no reconocen a los mestizos actuales como tales, aunque sí a los dueños de las haciendas de los cuales guardan con buen recuerdo". De tal manera, los mestizos que radican en la cabecera son considerados recién llegados, argumentando que cuando el libertador Miguel Hidalgo y Costilla "cruzó estas tierras, los Guadarrama, una de las familias de mayor prestigio, eran cuatreros" (*ibid.:* 26-27). En esta línea analítica, Collin (*ibid.:* 27) formula reflexiones de particular interés:

---

[18] Al respecto véase el revelador ensayo de Lara Cisneros (2009: 29-409).

> Santiago, en su versión xiquipilca, permite ubicar en el plano simbólico su alianza con Cortés en contra de sus enemigos ancestrales, los mexicas. Para muchos, la imagen que veneran fue traída por el capitán español, quien se las obsequiara en prueba de amistad.
>
> ¿Cuál es la importancia simbólica de este santo? Si bien su leyenda original, la de mata moros, ha dado pie a múltiples reelaboraciones, su vigencia radica en la nueva leyenda elaborada localmente en relación con el origen del pueblo. Ésta puede interpretarse como mito de origen en dos sentidos: el primero, ya expuesto, hace alusión al regalo de Cortés y por tanto a la jerarquía de sus receptores en aquel momento; el segundo, en cuanto al acto fundacional de Temoaya.

La argumentación presentada por Collin lleva a recordar la tipología de las relaciones con el *otro* expuesta por Tzvetan Todorov en su penetrante ensayo *La conquista de América.* Así, uno de los tres ejes que implica estas relaciones multidimensionales refiere a "la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el *otro* (un plano praxiológico): adopto los valores del *otro,* me identifico con él; o asimilo al *otro* a mí" (Todorov, 1987: 195).[19] En el caso que nos ocupa, los otomíes de Temoaya, por intermedio de la imagen de Santiago apóstol, se asimilaron simbólicamente a los españoles. Desde luego, la problemática que implica la alteridad recubre múltiples planos. Es decir, no puede entenderse visualizada en una sola dimensión.

Después de señalar que Temoaya no es un pueblo prehispánico ni indio, si bien la población otomí local es mencionada en códices y por los cronistas de Xiquipilco (o Jiquipilco), Collin

---

[19] Véase en este ensayo el apartado: Alteridad e identidad en las hagiografías indígenas, del capítulo III.

indica que la "actual cabecera municipal, Santiago Temoaya, pudo entonces ser un asentamiento de españoles". Por otra parte, los otomíes narran la función mítica de la fundación de Temoaya por la gente de Jiquipilco el Viejo "para evitar toda duda y poder reivindicar la totalidad del territorio municipal". Indica la autora que "no existe un habitante de este municipio que no conozca la historia: la imagen del Señor Santiago, que les fue regalada por Cortés, se encontraba en el convento de Jiquipilco el Viejo". Sin embargo, una guerra propició la destrucción de este edificio y decidieron trasladar la imagen del santo a la catedral de México. Collin (*op. cit.:* 28) transcribe una versión de este relato, registrada en una crónica local:

> La imagen del Señor Santiago fue llevada por los misioneros franciscanos a Jiquipilco el Viejo, donde antes tuvo asiento la cabecera del municipio. Durante un incendio que acabó con el templo, la imagen del Señor se salvó milagrosamente, pues el templo quedó completamente destruido y la imagen incólume después del siniestro. Al tener conocimiento en la capital del virreinato, la mandaron recoger para que se venerara en catedral. A la salida del pueblo, los que cargaban al santo se detuvieron para descansar y al tratar de cargarlo nuevamente no pudieron levantarlo del suelo, a pesar de la ayuda que solicitaron de algunas yuntas de bueyes. Se organizó una enorme comitiva del pueblo, los que con sahumerios, velas y flores fueron a recibirlo y entonces, de manera prodigiosa, el Santo se pudo levantar del sitio en que estaba, pero llegando a lo que ahora es Temoaya, nuevamente se hizo pesado y entonces fue imposible quitarlo de allí, por lo que decidieron bajar el nuevo pueblo para establecerse allí, formando el pueblo de Temoaya.

Collin precisa que mientras en la "versión oficial" de este suceso se incorporan "elementos de la estructura social supraor-

denante" (como la presencia de misioneros franciscanos), las diferentes variantes del relato popular establecen "el papel protagónico de los habitantes de Jiquipilco el Viejo, que no son otros que los xiquipilcas históricos" (*ibid.:* 29).

El mito cumple en este entramado simbólico dos funciones centrales: "enraizarse en la historia y reivindicar la posesión original del territorio". Agrega la autora: "Al ser los fundadores de Temoaya habitantes de Jiquipilco el Viejo, sobre quienes no radican dudas sobre filiación indígena y otomí, la cabecera pasó a ser un territorio usurpado por los mestizos. La propiedad original es reivindicada cada año en forma simbólica (*ibid.:* 29-30).

El planteamiento anterior evidencia la función reordenadora que cumple el mito en el imaginario colectivo, arraigando su estructura y dinámica en las condiciones de existencia social de quienes elaboran sus códigos simbólicos y construyen sus personajes. En el caso que nos ocupa, se trata de un "mito vivo" con sorprendente capacidad adaptativa, respecto del control territorial, la compleja y conflictiva relación interétnica, la ordenación del mundo y las confrontaciones cotidianas con la modernidad. El relato fundacional que establece la trascendente función simbólica de Santiago apóstol denota la relación de los humanos con lo sagrado, más allá de las camisas de fuerza impuestas por el marco teológico y el racionalismo. Deviene manifestación fantástica de la conciencia social. A nivel regional la etnogénesis es motivada por factores tanto endógenos como exógenos, acicateados por la presencia vital del pensamiento mítico.

San Miguel Arcángel, Tláloc y los fenómenos naturales

Es amplísimo y abigarrado el campo simbólico de San Miguel Arcángel en la religiosidad indígena. Las reformulaciones ope-

radas en su imagen guerrera desde los trasfondos míticos de la antigua cosmovisión mesoamericana se sumaron durante el proceso de evangelización colonial a la configuración asumida por el santo durante la catequesis de los pueblos gentiles del Viejo Mundo. Esta óptica de larga duración lleva a entender por qué el arcángel reúne los atributos del sol y del rayo, entre otros distintivos. Atendiendo a lo indicado por Jean Hani, el arcángel San Miguel se identifica con las imágenes de los "santos militares" o "santos caballeros", que son legión en la cristiandad copta, entre los que destacan San Teodoro y San Jorge (y su inseparable dragón, figuración de la noción del Mal). En algunos textos griegos medievales, San Sisinio es presentado como un doble de San Miguel (Hani, 1999: 410-441; Rubial García, 2011: 88 ss.).

A fin de dimensionar su papel protagónico en las tareas evangelizadoras emprendidas entre los pueblos indígenas, es necesario mencionar que el célebre predicador Miguel Sánchez (autor de la primera narración publicada acerca de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, como sabemos) interpreta la conquista de México "como una representación de la batalla apocalíptica entre Satán y San Miguel", combate en el cual el imperio de Moctezuma es identificado como "un estado diabólico", mientras que Hernán Cortés y sus milicias cumplen el papel de defensores de la fe que posibilitan la conversión de los indios: "cinco ángeles destrozaron al dragón y a los suyos" (citado en Brading, 2002: 102-103). Otro ejemplo sobresaliente es el lienzo de San Miguel combatiendo al monstruo de siete cabezas, de Cristóbal de Villalpando (siglo XVII), conservado en la sacristía de la Catedral de la Ciudad de México. Esta pintura –fragmento de la visión apocalíptica de San Juan– denota "la contundencia triunfalista del catolicismo romano" –expresión de la Contrarreforma–, en palabras de Guillermo Tovar de Teresa (1995: 20-21 ss.). El mítico dragón es abatido por la

espalda por el comandante de las milicias celestiales, ante los asombrados ojos de los creyentes, de acuerdo con el texto bíblico (*Apocalipsis* 12:7-9): "Y fue hecha una grande batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles lidiaban contra el dragón y sus ángeles […] y fue lanzado aquel dragón, la serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás, el cual engaña a todo el mundo […]"

El triunfalismo barroco presente en esta imagen es semejante al que proyecta la iconografía dedicada al triunfo de la Virgen María sobre la serpiente, final feliz del drama acontecido en torno al árbol del Bien y del Mal en el paraíso, es decir, al culto a la Inmaculada Concepción de María que desde los últimos siglos de la Edad Media recibía el apoyo de los frailes menores, robustecido en plena Contrarreforma por los jesuitas. El desenlace del conflicto entre la demoniaca serpiente y la pulcra mujer también es explicado en el último de los textos revelados en el *Apocalipsis* (12:1-4).

La trama simbólica en la que San Miguel Arcángel, la Cruz de Pericón, Tláloc, el Diablo y el culto a la tierra son protagonistas principales, ocupa la atención de las páginas siguientes. Este ejercicio analítico parte de los planteamientos que Dora Sierra Carrillo expresa en su libro *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón,* acucioso estudio interdisciplinario en torno a la cosmovisión de los campesinos morelenses, que revela singulares procesos identitarios y reelaboraciones simbólicas explicables en el marco de lo que López Austin define como tradición religiosa mesoamericana (Sierra Carrillo, 2007; López Austin, 1999). En suma, se examina –indica Sierra Carrillo– "un complejo significativo de ideas fuertemente arraigado en la existencia individual y comunitaria de los agricultores morelenses".

La asociación simbólica de la planta de pericón con el arcángel se contextúa en el ciclo agrícola, en tanto se atribuye al santo regencia sobre el agua, la lluvia y el rayo, acción protec-

tora de las cosechas: "es como si Tláloc le hubiese 'heredado' su lugar, sus atributos y hasta su planta sagrada", en palabras de Sierra Carrillo (*op. cit.:* 146). El campo simbólico atribuido a San Miguel comprende, como se sabe, la figura del Diablo. De acuerdo con la narración bíblica (*Apocalipsis* 12:7-9), en una gran batalla escenificada en el cielo, San Miguel y sus tropas derrotaron al dragón ("la serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás"). En la tarea evangelizadora (es decir, en la guerra ideológica contra las divinidades autóctonas), el "capitán de las huestes celestiales" –como bien apunta la autora– "encabezó el combate para vencer y destruir el culto a las antiguas deidades mesoamericanas, que, según los españoles, representaban al demonio y a las fuerzas maléficas del universo" (*ibid.:* 91).

Sierra Carrillo ahonda en el simbolismo del arcángel guerrero; examina así el contexto ideológico de los conquistadores signado por el catolicismo popular español, en el que concurren diversas herencias culturales, complejos sincretismos. Desde este plano analítico detalla los arcaicos vínculos simbólicos de San Miguel Arcángel con Wotan (el dios germano de la guerra) y Mitra (deidad persa), óptica que conduce a explicar por qué el arcángel asume los símbolos del rayo, del sol y de la guerra, "transformándolos en su naturaleza sagrada para cumplir su misión de defensor de la iglesia de Cristo y de las almas de los difuntos contra las fuerzas del demonio" (*ibid.:* 92).

La autora realiza un acucioso análisis de las estrategias utilizadas por los evangelizadores para introducir la imagen del arcángel Miguel en las cosmovisiones indígenas. Refiere, en tal sentido, el *Códice Santa Anita Zacatlamanco,* el *Códice Mexicanis,* el *Libro de oraciones,* preparado por Jacobo de Testera, y los registros de Ruiz de Alarcón, además de la pretendida aparición del santo al indígena Diego Lozano en tierras tlaxcaltecas. Sustentada en esta pesquisa, la autora

identifica la dualidad de atributos del arcángel, así como su doble naturaleza (acuática e ígnea). Concluye apuntando que "la relación entre Tláloc y San Miguel se establece con base en la dualidad que ambos númenes representan: fuego-agua, luz-oscuridad, vida-muerte, frío-calor, símbolos de los opuestos femenino-masculino" (*ibid.:* 99). En efecto, si en la España barroca los límites de la razón fueron manipulados al extremo, en la sociedad colonial novohispana la mentalidad barroca acicateó singulares expresiones del imaginario colectivo, manifestaciones en las que los pueblos indígenas tendrían un papel relevante, de manera particular en lo relativo a la reinterpretación simbólica del Demonio. Gruzinski (1995) observó, con razón, que es inherente a los imaginarios coloniales la descontextualización y el reaprovechamiento, la desestructuración y la reestructuración de los lenguajes. Múltiples rutas, diversas articulaciones entre el mito y la ideología se trazaron en esos procesos en los que las formas simbólicas fueron reelaboradas o reivindicaron antiguas creencias.

Las visiones del mundo que emergen del periodo colonial denotan ambivalencia, toda vez que operan, de manera alterna, como vehículos hegemónicos y como medios de defensa indígena contra la opresión. Precisamente en este orden de ideas se explican los planos simbólicos propios del uso ritual del *yautli* o pericón, y el complejo significado de la "tríada sagrada" conformada por el Diablo, San Miguel Arcángel y la Cruz de Pericón. Evidencian las observaciones anteriores los testimonios etnográficos registrados por la autora en el noreste de Morelos, principalmente en Tepoztlán, Tlalnepantla, Tlayacapan, Atlatlahuacan y Tetela del Volcán. Con fines comparativos, el análisis se proyecta a otras poblaciones situadas en el valle de Morelos. Desde tal perspectiva, Sierra Carrillo (*op. cit.:* 123) señala: "Para hablar del uso terapéutico del *yautli* o pericón es necesario precisar que la flora es la puerta que

nos permite penetrar en un mundo de relaciones de un grupo o de una comunidad determinada; en especial, las plantas medicinales, las cuales funcionan como marcadores de las sociedades humanas que hacen uso de ellas".

La función protectora del *yautli* se aplica al individuo, a la familia, a la comunidad y a las siembras. La quema de cruces de pericón seco se utiliza para sahumar a las mujeres antes de amamantar a sus hijos, o antes de su traslado al río para lavar la ropa. La planta opera, de tal forma, como protectora de los "malos aires", comúnmente asociados al Diablo. Por el contrario, los "aires del tiempo" (también llamados "espíritus buenos del clima o de la lluvia") son guiados por San Miguel Arcángel. El humo de los ramos secos de pericón protege, también, de las tormentas y nubes de granizo que dañan las cosechas. Se explica así que los graniceros (o "trabajadores del tiempo") reconozcan al arcángel de la flamígera espada como su santo patrono, según se expresa en los relatos hagiográficos de matriz popular.

La protección de San Miguel y del pericón se extiende a los templos, los niños y los panteones, en cuyas tumbas se colocan "cruces de pericón y grandes ramos de esta flor, para que el demonio no se meta en ellas y perturbe la paz de sus difuntos". Acaso por razones semejantes, es decir, de protección contra los "malos aires", un conjunto habitacional en Yautepec se ha bautizado con el nombre de Yautli. Sierra Carrillo (*ibid.:* 136, 139) observa que:

> [...] en la cosmovisión campesina del centro de México, el pericón tiene un poder y un comportamiento análogos a los de San Miguel; ambos comparten la misma función cósmica: el Arcángel lucha con su espada, símbolo del rayo, el fuego, la luz y el calor, contra el demonio para proteger a hombres y cultivos; la flor con la fuerza de su aroma, su poder caliente, el amari-

> llo color del sol y la esencia divina que se le ha otorgado desde tiempos ancestrales se enfrenta al Diablo representado u oculto en esos aires emanados de diversos sitios hierofánicos, para vencerlo y evitar que destruya la vida, la salud, la armonía y el patrimonio familiar.

Explica Sierra Carrillo que septiembre marca el final de las "lluvias fuertes". Precisamente el día 28 se realiza la "fiesta del pericón" (o "periconeada"), en la que con esta planta se elaboran cruces de simetría axial que se colocan en las cuatro esquinas de las siembras, "y, a veces, una en el centro". En las narraciones de la hagiografía popular se dice que esa noche San Miguel "anda correteando al Diablo con el machete y cuando lo agarra, le da machetazos para calmarlo". En Tlayacapan cuentan que el arcángel, desde que derrotó al Diablo, "lo tiene encadenado, pero el día de su santo [...] como todo el mundo se emborracha y el Diablo queda libre y puede arruinar los campos y dañar las casas; para detenerlo se ponen las cruces de pericón" (*ibid.:* 139).

Con razón, la autora dedica un capítulo al examen de la figura del Diablo en el pensamiento indígena, así como a las rutas ideacionales que siguió la implantación de su imagen en tierras americanas; abunda también en los procesos de reasignación de su figuración en las cosmovisiones autóctonas. En efecto, "el demonio que vino a dominar la mitología indígena a mediados del siglo XVII, tenía muy poco que ver con el que teólogos e inquisidores consideraban como centro de la idolatría" (*ibid.:* 110). Así como la política colonial fraguó una imagen del Diablo acorde con sus propósitos, en la religiosidad popular indígena la noción cristiana del Mal fue reinterpretada siguiendo las coordenadas de las antiguas creencias y la dinámica impuesta por la condición social subalterna de las comunidades. De tal manera, a semejanza de un espejo enfrentado a múltiples luces, las cosmovisiones indígenas de nuestros días reflejan en

sus variadas concepciones del Diablo sus deseos, temores y conflictos, emociones e ideas engendradas en la cruda realidad del pauperismo, la explotación de que son víctimas y la cotidiana lucha por su reproducción vital (véase Báez-Jorge, 2003).

Afectados por la satanización de sus divinidades, los pueblos mesoamericanos han desarrollado diversas estrategias simbólicas orientadas a protegerse de la persecución religiosa. Instrumentaron la inserción de sus deidades en los entramados simbólicos propios de la religiosidad popular, como fue el caso del sincretismo operado entre Tláloc y San Miguel Arcángel. En la cima de la nueva jerarquía sagrada ubicaron a los santos y a las imágenes marianas; en la posición más baja situaron a las entidades malignas, disfrazadas también con los ropajes del sincretismo.

El libro de Sierra Carrillo (en el que está presente la asesoría magistral de Alfredo López Austin) es una valiosa contribución al estudio de las cosmovisiones contemporáneas de los pueblos indígenas y al análisis de las múltiples variables que configuran las expresiones de su religión popular. Desde esta óptica, el examen detallado de las actitudes y concepciones de la clerecía ante la "tríada sagrada" (el Demonio, San Miguel Arcángel y la Cruz de Pericón) es una tarea que debe abordarse para ampliar la pesquisa. Religión popular y religión oficial, no debe olvidarse, son parte de un tándem en el que se advierten conflictos y articulaciones de diverso signo entre los actores del campo religioso. La religión canónica y las devociones populares interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diferentes manifestaciones en las dimensiones del imaginario, la organización social y las expresiones rituales, marcadas siempre por los procesos de reelaboración simbólica y por las confrontaciones que resultan del ejercicio hegemónico de la Iglesia católica que, en este caso, deben leerse en el contexto de la lógica de poder.

Sierra Carrillo indica que los pueblos de Morelos en los que el arcángel es el santo patrón son Anenecuilco, Cuentepec, Temixco, Tlaltizapan, San Miguel Treinta, San Miguel Tlaltetelco, San Miguel La Unión, San Miguel el Fuerte y San Miguel Huaxintlan. Además, en otras poblaciones hay barrios que tiene al arcángel guerrero como advocación: Acapatzingo en Cuernavaca, Hueyapan, Tepoztlán, Tlaquiltenango, por mencionar algunas (Sierra Carrillo, *op. cit.:* 137-138).

La devoción popular a San Miguel Arcángel trasciende las fronteras del canon eclesiástico; arraiga en la cotidianidad paupérrima y subalterna que caracteriza la vida de los campesinos. Refiriéndose en particular a Amatlán, la autora anota que, para sus pobladores, "el demonio representa el inframundo del hambre, que se hace patente en septiembre; por eso San Miguel lo enfrenta; y, al vencerlo, acaba con la carencia de alimentos. El día 28 cosechan los primeros elotes y se colocan las cruces de pericón en los sembradíos, para evitar que el chamuco, en la forma de aires malignos, ocasione daños y destruya los cultivos" (*ibid.:* 135).

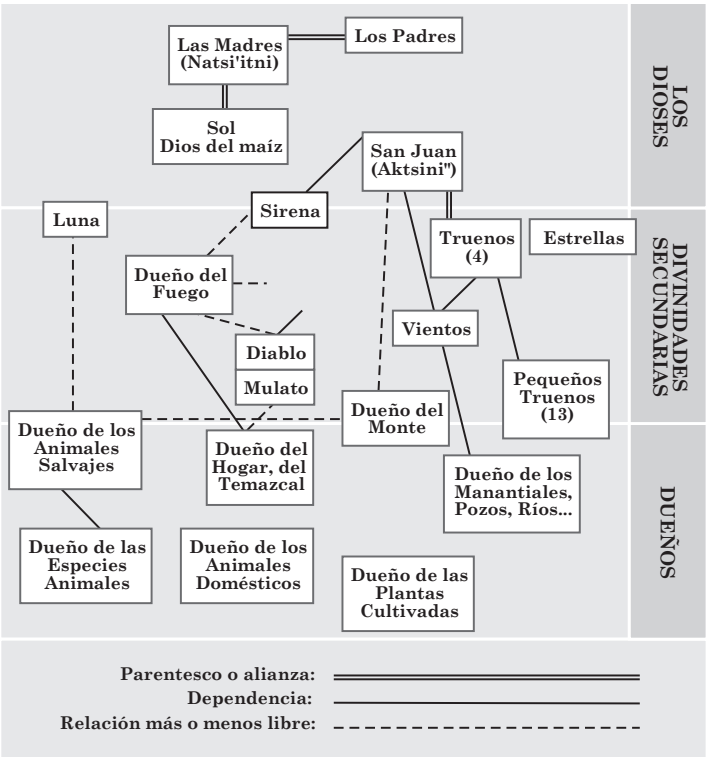
San Juan Aktsini": deidad del trueno y del agua

En su formidable estudio sobre la religión de los totonacas de la Sierra, Alain Ichon explica que, si bien sus divinidades son numerosas, existe una definida jerarquía entre ellas, con atribuciones claramente delimitadas. Distingue así "tres categorías de poderío": dioses, divinidades secundarias y Dueños (Ichon, 1973: 102-104; véase el diagrama 2). En el primer plano ubica a los creadores, "héroes civilizadores", astros, "potencias naturales divinizadas y asimiladas al Dios o a los santos católicos". Estos dioses son auxiliados por deidades secundarias "especializadas en un elemento" (tierra, agua, fuego, aire, trueno) y "están representadas, a su vez, en cada punto

del mundo por una multitud de potencias que apenas tendrán el carácter de divinidades". Son más bien intermediarias entre los dioses mayores y los hombres, son los Dueños (del monte, de los animales, de los manantiales, del hogar, etcétera).

San Juan Bautista (llamado familiarmente San Juanito, y en totonaca *Aktisini"*) es considerado una deidad superior que concentra diferentes planos simbólicos, según se advierte en el referido diagrama presentado por Ichon, quien lo identifica como una divinidad semejante a Tláloc, poderoso regente de la lluvia en la antigua cosmovisión náhuatl.

Diagrama 2. Deidades y "Dueños" totonacas, según Ichon



Considera nuestro autor que el nombre de Bautista era el más indicado para cristianizar a esta deidad del agua: "[…] –tanto como al mar, 'la gran laguna', como al agua que cae del cielo y a la que corre y se estanca–. *San Juan Aktisini"* 'tiene una compleja personalidad': cazador, perezoso, 'gran bebedor' (rasgo que lo identifica también con Tláloc), héroe civilizador" (*ibid.:* 123).

Ciertamente el San Juan Bautista *(Aktisini")* de la cosmovisión totonaca es muy diferente al "precursor de Cristo", cuya vida, predicación, hechos y muerte se mencionan en los evangelios de *Mateo* (3:12), *Marcos* (1:8) y *Lucas* (1:1-25, 57-80, 3:1-20). Hijo de Zacarías (sacerdote del templo) y de Elisabet (prima de María, madre de Jesús), Juan el Bautista nació cuando sus padres eran casi ancianos. Empezó a predicar hacia el año 27 de nuestra era. El texto de *Lucas* indica que "vivió en el desierto hasta el día de su manifestación a Israel".

Vestía piel de camello sujeta con una cinta de cuero, así lo figuró Tiziano en un bello lienzo que guarda la Galería de la Academia de Venecia. Proclamó en la región del Jordán que el bautizo perdonaba los pecados: "Yo os bautizo con agua, pero viene el que es más fuerte que yo y no merezco soltarle la correa del zapato. Él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego". Juan bautizó a Jesucristo y lo reconoció como Mesías. Cumpliendo su misión profética, denunció la unión incestuosa de Herodes Antipas y su cuñada (mujer de su hermano Filipo). El día del cumpleaños de Herodes Antipas, instigada por su madre, Salomé pidió al rey la cabeza decapitada de Juan, sobre un plato (*Mateo* 14:1-12). La escena captó el interés de notables artistas como Berruguete, Caravaggio y Rubens, entre otros. A Moreau le llevó a concebir una notable acuarela *(La aparición)* en la que Salomé señala con espanto la cabeza del Bautista, elevada sobre la bandeja, que la mira fijamente. En su cuento *Herodías,* Flaubert escribió que Salomé bailó como "Las sacerdotisas de la India, como las mujeres de las catara-

tas, como las bacantes de Lidia […]" (véase Bornay, 1995: 188-189 ss.; Santidrián y Astruga, *op. cit.:* 192-193).

En un ensayo dedicado a examinar los nombres de la deidad Tajín, Roberto Williams García presenta una síntesis del relato sobre el *Trueno viejo* (nombre castellano de *Aktisini",* que "es adaptación totonaca del nahua *A´tzin,* 'diminutivo del agua'"). En opinión de García Ramos (lingüista hablante de totonaco), "Aktzin parece derivar del totonaca: *Ak*, de 'alto', parte superior de la cabeza", y *tzin* o *tzini,* "sonido ronco o vibración; o sea, el de la cabeza que vibra, tiembla con voz ronca […]" (citado por Oropeza, 1998: 76). Explica Williams García (2007, t. I: 107) que la mencionada narración refiere que:

> Un huérfano en pos de un animado fardo de leña, llega al interior de la pirámide de los nichos, recinto de los doce ancianos, encargados de producir lluvia, para lo cual calzan botas, se ciñen machetes y se cubren con capas. El muchacho vive en el corazón de la pirámide hasta que en una ausencia de sus protectores utiliza el ropaje más vistoso y los instrumentos más poderosos y asciende al reino de las nubes, en cuyos vericuetos retoza sin cesar hasta el punto de provocar una catástrofe cercana al diluvio, momento en el que los ancianos logran apresarlo y, atado, lo arrojan al mar, en cuyo fondo vive y trata de repetir su acto el día de su santo, motivo por el cual le escamotean la fecha. Se llama San Juan.[20]

Años antes, en el artículo "Trueno viejo= Huracán=Chac Mool", Williams García (*ibid.:* 101) presentó la versión original de la citada narración, e indica que:

---

[20] Un relato registrado por Oropeza Escobar (1998: 103), en el Remolino (Papantla), explica que el Trueno Viejo fue apresado en el fondo del mar porque "La Virgen María se arrancó un cabello para detenerlo y así fue como lo pudieron agarrar".

> Según la parte final del relato, se identifica al *Trueno Viejo* con San Juan, resultado de la influencia religiosa católica […] Está en el fondo del mar en posición de decúbito dorsal, con las piernas flexionadas y la cabeza levantada (postura de Chac Mool). Está fumando un puro y cada bocanada que arroja produce el ruido del trueno […] Los elementos enumerados conducen a la identificación completa de *Huracán,* el dios del rayo, del trueno y del relámpago, que provoca las inundaciones: tenía una sola pierna o al menos cojeaba y tenía relación con la metalurgia y la borrachera *(idem).*

Desde la perspectiva de Williams García, el culto al Huracán se celebra en el ciclo del cultivo de maíz. Anota que las milpas en la costa veracruzana "efectúan su fecundación durante la canícula, cuando ha pasado el primer periodo de lluvias y entonces el agua se vuelve imprescindible para estas milpas y más para los que siembran atrasados: no queda mayor esperanza que la lluvia de los huracanes, con todos los riesgos inherentes" *(idem).*

La fiesta de San Juan Bautista se celebra el 24 de junio, próxima al solsticio de verano que ocurre el 22 del mismo mes. Por esas fechas los totonacas escuchan la ronca voz de *Aktsini"* desde el fondo del mar, anunciando la llegada de los huracanes (de julio a septiembre).[21] Sin embargo (según un relato registrado en Zongozotla, Sierra Norte de Puebla), *"Aktsini"* no descansa, pues cuando se apaga el bramido [en octubre] sale del mar y recorre sus ríos y manantiales; deambula por las faldas del Cozotepetl buscando un terreno donde vivir o un pescador a quien robar. Recorre sus dominios celosamente, cuidando de sus dueños Juan del Monte y los cozoles […]" (Trejo Barrientos, 2003: 197).

---

[21] Ichon (1973: 130) consignó una opinión al respecto: "En junio, cuando se oye el bramido del mar, se dice: 'Es *Aktsini"* que quiere sus pahuas' (es decir, los ahogados)".

Examinando los relatos totonacas de la Sierra Norte de Puebla, Ichon observa que "el Trueno Viejo, es, en efecto, una divinidad triple Relámpago-Trueno-Rayo", coincidiendo con lo apuntado por Williams García. Anota, además, que para analizar la acción del elemento agua precisa distinguir dos triadas:

> Una para el mar, otra para la lluvia cuya cúspide es evidentemente el Dios del Agua, San Juan *Aktsini"*: para el mar, San Juan. El Gran Dueño es asistido por la sirena guardiana del mar y por el Dueño del fuego, *Taksjoyut,* llamado solamente en caso de urgencia. Para la lluvia el Gran Dueño es siempre San Juan Bautista; pero los organizadores, los desencadenadores son el Trueno y el Viento (Ichon, 1973: 159).

En un relato fundamental para entender el campo simbólico inherente a San Juan *Aktsini",* se identifica a éste como dueño de los animales salvajes e inventor de los tubérculos; es decir, es presentado como "joven héroe civilizador". Una variante de este mito (registrada por Ichon en Jalpan) explica que "Juan no solamente fabricaba los útiles de madera [azadones y machetes] sino también a los animales salvajes para que sirvieran de peones" (*ibid.:* 125). En este orden de ideas, el autor señala que uno de los nombres del Dueño del monte es *Akasanjan,* "deformación, sin duda de San Juan", es decir, el "Patrón de los cazadores" (*ibid.:* 126). Toda vez que los totonacas creen que el maíz es invención del dios del maíz y de las otras plantas cultivadas ("chiles, frutas, nacen de la sangre del sol"), San Juan *Aktsini"* "aparece entonces como complemento del Sol-Dios del maíz": la lluvia fecunda la tierra, el sol hace brotar y florecer las plantas. Los animales del monte que comieron maíz (creados por *Aktsini"*) proveen de carne a los hombres, al ser cazados *(idem).*

En la hagiografía popular, San Juan *Aktsini"* se asemeja más a Tláloc que al Bautista, considerando de manera particular

su vinculación con los ahogados. El temor a los violentos aguaceros que, supuestamente, la deidad ocasiona al llegar el día de su fiesta, lleva a los totonacas a ocultarle la fecha cuando él pregunta por el "día de su santo". Al descubrir que ha sido engañado:

> Comienza a llover; los arroyos y los ríos se hinchan pues San Juanito, el dueño del mar, comanda también las nubes y todos los truenos. Entonces, aquel que se pone a ver el agua, Juan, encolerizado, lo arrebata: el hombre se ahoga, Juan arrebata su alma, no se come a los ahogados; los utiliza como peones para surcar, cavar el lecho por donde va a pasar el arroyo, el río en crecida, ahí están los ahogados: si se encuentran a un hombre, se lo llevan. El hombre resbala, ya no puede salvarse. Los ahogados se abrazan a él y lo llevan donde está San Juanito. Este es como el jefe de los ahogados: los manda a cavar. Son sus gentes […].
>
> Por esto es que los ahogados no son enterrados en el cementerio, sino en el mismo lugar donde se les encuentra, al borde del agua (*ibid.:* 130).

Al respecto, Minerva Oropeza Escobar (1998: 104) registró un relato en Landero y Coss que evidencia la vinculación del Trueno Viejo con el ahogamiento: "Cuando llueve mucho, si alguien se descuida, lo arrastra el río y se lo lleva el Trueno Viejo, siendo necesario invocarlo para que lo devuelva, se le ruega que devuelva a los que se ha llevado, diciéndole: ¡suéltalo, Trueno Viejo!, ¡suéltalo! El Trueno Viejo se encuentra debajo del mar, por eso emite truenos 'ahogados'".[22]

La información etnográfica presentada denota el complejo campo inherente a San Juan *Aktsini"*, así como los diferentes pla-

---

[22] El Trueno Viejo, observa la autora, es "Juan *Aktzin* envejecido por el paso del tiempo".

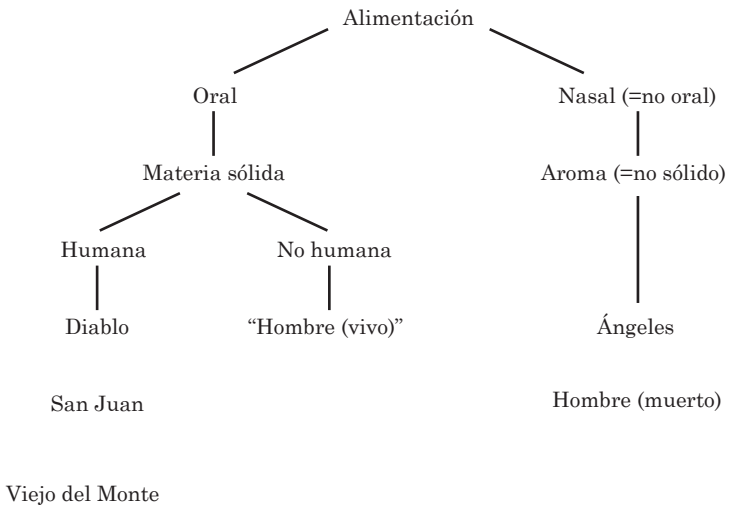
nos que atañen a su reformulación simbólica resultado de la cristianización, entendida, desde luego, como el proceso hegemónico. Desde esta óptica es pertinente considerar la observación de Guy Stresser-Péan (2005: 201) respecto de que la fiesta de San Juan Bautista (que corresponde al solsticio de verano) se identifica (o se confunde) con la celebración de "un gran espíritu de la naturaleza", punto de vista que el célebre etnólogo formula a partir de la festividad de San Juan Techachalco (Sierra de Puebla).

Ubicados en este contexto analítico deben examinarse los registros en torno a la asociación simbólica de *Aktsini"* con la antropofagia, presentados en líneas anteriores. Aquí es importante señalar que Oropeza Escobar advierte identificaciones simbólicas entre el Trueno Viejo y el Diablo a partir del tema del canibalismo, marco ideacional en el que se vincula a los *Tajines* con los ángeles *buenos*. La citada autora apunta: "En este contexto, el Diablo desempeña un papel *sui generis*, ya que, aunque reina el mundo de los muertos, se alimenta con carne humana". En el diagrama 3 (veáse adelante) Oropeza Escobar (*op. cit.:* 107) explica esta oposición.

En mi libro *Los disfraces del Diablo* expliqué que, en la cosmovisión de los totonacas de Coyutla, el antiguo principio de la dualidad mesoamericana se expresa en nuestros días en dos opuestos complementarios: San Miguel Arcángel y *Aktsini"* (Báez-Jorge, 2003: 418-419 ss.). De acuerdo con la interpretación de Isabel Laura Romero Vivas, esta dualidad tiene como referente central el agua, y es parte de un sistema simbólico más amplio en que están comprendidos "los cuatro elementos naturales y las múltiples dimensiones espaciotemporales del cosmos". Estas divinidades "tienen un orden político similar al del hombre. Los cargos políticos y religiosos se relacionan con San Miguel y el pueblo en general con *Aktsini""*. Es evidente, como lo indica Romero Rivas (1999: 63, 67-68), que: "A la concepción de dualidad estructural fundamental del pensamiento

totonaco se ha sobrepuesto la idea cristiana de los opuestos irreconciliables, del Bien y del Mal. *Aktsini"*[…] ha sido identificado con Satanás, lo que imprime una valoración negativa reprobable […]"

Diagrama 3. San Juan, el Diablo y el canibalismo, en la perspectiva de Oropeza Escobar

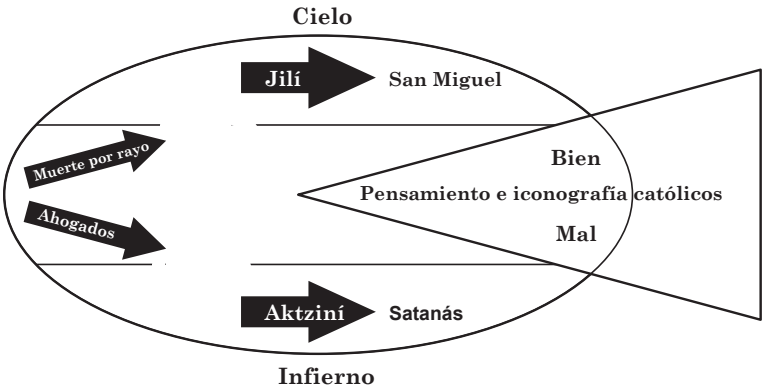


La autora establece que, en el marco de la asociación simbólica de San Miguel Arcángel con el rayo *(Jilí)* –presente también en otomíes, nahuas y otros grupos totonacos–, correspondió a *Aktsini"* cumplir el papel de Lucifer, simbiosis favorecida por su atributo de "dueño de las culebras" que vive "en el fondo del mar". La autora explica que varios de sus informantes "se negaban a hablar de *Aktsini""* e incluso aparentaban no conocerlo, por temor a ser tachados como adoradores de Satanás (véase el diagrama 4). No obstante, logró obtener un registro

en el que se describe a *Aktsini"* "con garras, cuernos y escamas en las piernas", figuración que recuerda las iconografías medievales del Diablo, "aunque también pudiera ser […] una descripción de un animal mitológico […] como un tigre, asociado a las cuevas y a la fertilidad en la tradición mesoamericana". Desde luego, las representaciones de San Miguel Arcángel venciendo al dragón de las siete cabezas –o a una serpiente– contribuirían a facilitar la demonización de la divinidad totonaca del agua. Escribe Romero Vivas que:

> […] un punto importante para que *Aktsini*" se convierta en Satanás es el hecho de que "nadie lo ha visto", lo que lo hace una deidad susceptible de ser representada de un número infinito de formas. El hecho de no haber sido visto, es tanto un símbolo de su gran poder, imposible de representar […] como también un vacío iconográfico que puede ser llenado fácilmente *(idem).*

Diagrama 4. Transformaciones del sistema simbólico por el contacto intercultural entre los totonacos de Coyutla, según Romero Vivas



La autora transcribe un interesante relato ("Cuando el *Aktsini"* quería ser presidente") que recuerda el texto bíblico relativo al episodio del Ángel Caído. En la narración totonaca, San Miguel Arcángel vence y encadena temporalmente a la deidad totonaca en el fondo del mar, que paga así su ambición por mandar, "como ahora en la política". De hecho, en algunos registros obtenidos por Romero Vivas, el más grande peligro que enfrenta el mundo de nuestros días es su inundación, catástrofe que se producirá "cuando se desate el *Aktsini""*.

La conclusión expresa los complejos circuitos simbólicos en la cosmovisión totonaca de Coyutla:

> El *Aktsini"* es la respuesta más profunda y original a las influencias externas [...] es una deidad que mantiene su nombre totonaco, que nadie ha visto, por lo que no es profundamente identificado [...] con algún santo católico y en la que la representación simbólica del poder se asocia al pueblo en general. Esta deidad vive internamente en el pensamiento indígena que lo respeta y considera *el más poderoso,* a pesar de un esfuerzo católico por satanizarlo y prohibir su culto o las tendencias protestantes de ignorarlo [...] Una deidad poderosa, aunque temporalmente sometida, a la vez que cuida el agua y da vida a todo lo que existe, *también se come las almas* (*ibid.:* 76-77 ss.).

En opinión de Ichon *(op. cit.),* el bautizo católico de los dioses totonacas implicó complejas modalidades: *1)* se atribuyó a una sola divinidad diferentes nombres de santos (p. e. la luna recibe seis); *2)* en sentido inverso, un mismo nombre de santo puede corresponder a diferentes Dueños (o divinidades), así como a uno o diversos animales asociados a éstos; *3)* la elección del nombre del santo es resultado de la asociación de ideas, o de algún rasgo particular relacionado con la vida de éste, vinculado con "las atribuciones de la divinidad relativa". Ichon

(*op. cit.:* 167-168) formula una reflexión de suma importancia no sólo para el caso de los totonacas, sino aplicable también a otros procesos de reformulación sincrética y religiosidad popular:

> Es cierto que una vez adherido su nombre a la divinidad totonaca ya no queda gran cosa del santo católico. Podría decirse que los totonacas –por hacer trueque tal vez con los religiosos que los evangelizaran– paganizaron a los santos católicos sin guardar de éstos sino los rasgos que podrían corresponder a sus propias divinidades. Puede uno preguntarse si la Iglesia tuvo su parte en ese ingenuo ensayo de sincretismo o de sustitución, que refleja, sin embargo, un certero conocimiento de los evangelios y de la vida de los santos.

En este orden de ideas resulta pertinente reiterar la utilidad analítica de las observaciones de Bartolomé y Barabas (1982: 34, 138-139), quienes oponen a la noción de sincretismo el concepto de reinterpretación simbólica, dado que "manifiesta mejor la naturaleza de la estrategia social involucrada". Construyen su planteamiento desde la perspectiva del pensamiento religioso de los chatinos, quienes se veían imposibilitados para continuar la relación preexistente con sus divinidades por la interferencia eclesiástica. De manera simultánea, el culto a las deidades cristianas se realizaba con "mediación de los representantes espirituales de sus dominadores". Esta situación devino en crisis al producirse el intento chatino de apropiarse de los elementos del culto impuesto, suprimiendo los mecanismos de intermediación. La reacción implicó también "una reestructuración adaptativa de las propias entidades del culto autóctono, algunas de las cuales fusionaron parte de sus atributos con los de las nuevas divinidades", proceso al que los autores definen como articulación simbólica. El fenómeno implica: *a)* el enmascaramiento de las creencias autóctonas "por una apa-

rente aceptación de los símbolos y conceptos cosmológicos extranjeros"; *b)* una estrategia social adaptativa "que trata de no exponer las esencias ideológicas culturales a las posibilidades de control del dominador", la que conlleva "una manipulación de los respectivos códigos simbólicos". El concepto de articulación alude, por tanto, a la integración de los universos alternativos confrontados, enfatizando el desarrollo de relaciones adaptativas "que tienden a mantener la distancia que separa a ambos sistemas, a pesar de las diferencias de poder existentes y de la voluntad de dominación de uno sobre otro".

Bartolomé y Barabas distinguen dos tipos de fenómenos en el proceso de articulación simbólica que enfrentan los chatinos: "disfraz lingüístico" y "reinterpretación simbólica". En el primer caso ubican actitudes como las de llamar Cristo al Santo Padre Sol, o Virgen a la Santa Madre Luna, "ya que no existe una síntesis conceptual entre estas entidades de índole esencialmente irreconciliable" (Bartolomé y Barabas, *op. cit.:* 34, 204-205).[23]

San Antonio Ticohuatzin, San Ramos y otras expresiones del imaginario hagiográfico popular

Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín)[24] tiene en el imaginario de los zoques de Chiapas un lugar especial: piensan que vivió en Tapalapa y se convirtió en patrona

---

[23] Véase también comentarios más amplios a estas reflexiones en Báez-Jorge (2011: 204-205).

[24] Santa Mónica nació en Numidia (o en Teghaste), Argel, en 322. Murió en Ostia en 387. Guarda sus restos la iglesia de San Agustín, en Roma. Se desposó con el pagano Patricius, a quien llegó a convertir al cristianismo. "Agustín la hacía llorar mucho –dice *La flor de los santos*–. Lloraba porque se había ligado a la secta de los maniqueos y porque tenía una concubina".

del pueblo; "era de carne y hueso antes de ser Virgen. Dios la castigó enviándola al infierno por maltratar a las personas". Como su hijo Agustín quedó desamparado, "Dios envió un venado para que lo criara". El niño estudió después y se convirtió en obispo. Hizo misas todos los días hasta que "alcanzó a salvar a su mamá de las llamas; salió como santa por el sacrificio de su hijo". Desde luego, el relato zoque es diferente a la historia de Santa Mónica narrada en la *Leyenda dorada* (recopilada en el siglo XIII por el dominico Jacobo de Vorágine, arzobispo de Génova) y de la versión ofrecida en *Flor Sanctorum,* textos en los que aparece como una mujer abnegada y afable, cercana siempre a su vástago. Los zoques tampoco hacen mención del éxtasis divino que ella experimentó al lado del santo (trance descrito en las *Confesiones*). Como se sabe, San Agustín, quien fuera un joven libertino, se convirtió en uno de los cuatro doctores latinos de la Iglesia católica. La vida de Santa Mónica es referida como ejemplo del "carácter complicado" de las mujeres "aunque sean mamás de santos".[25]

En la tradición de los popoloca de Puebla, el evangelista San Marcos (martirizado en Roma en el año octavo de Nerón) se concibe en términos muy diferentes a la versión que venera su memoria en el *Acta Sanctorum*. En un acucioso apunte etnográfico, Alejandra Gámez Espinoza (2004: 433) explica que en la cosmovisión local el santo "aún guarda muchas similitudes con el antiguo dios del agua, es considerado por la población como un ser 'vivo', una 'persona' que puede enojarse con el pueblo si no lo atienden debidamente". Asociado al ciclo ritual agrícola, San Marcos proyecta tensión entre los popolocas dado que "puede irse y elegir otro lugar para quedarse", razón por la

---

[25] Registré esta versión hagiográfica en Ocotepec en 1973, en el marco de una pesquisa etnográfica entre los zoques, auspiciada por el Instituto Nacional Indigenista.

cual precisa "mantenerlo contento" y "agradecerle". En el cumpleaños del santo (25 de abril) colocan en su altar "refrescos de Coca-cola, frutas y pan de dulce de la marca Bimbo". Los popolocas de San Marcos Tlayocalco explican que en tiempos antiguos rendían culto a una deidad llamada Chinentle, a la que festejaban a finales de abril y en octubre, "como a San Marcos". Los rituales en su honor se celebraban en "una cueva en lo alto de los cerros". Le ofrendaban huevos, ceras de abejas, bebidas y copal, y le ofrecían una danza. Hoy en día Chinentle es conocido como "el malo", "el Diablo". Solamente quienes practican la brujería le siguen ofrendando (*ibid.:* 432).

Gámez Espinoza explica que la fiesta de San Marcos se relaciona con el ciclo agrícola. Las fechas en las cuales celebran su fiesta marcan el inicio y el cierre del temporal en la comunidad, y son coincidentes "con las fechas reportadas por la etnografía en otras partes de México como parte del ciclo […] sobre todo los ritos de petición de lluvias y buen temporal". Apunta la autora:

> San Marcos también concede a la comunidad "favores" o "milagros", sobre todo cuando llega la canícula y se extienden sus estragos. En este periodo se tiene la costumbre de pedirle al santo que llueva, para lo que se realizan misas llamadas "rogativas", que son el vínculo para que la petición sea atendida por Dios, además el santo es llevado a recorrer los jagüeyes y la zona de cultivo tanto de temporal como de riego, para que él vea cómo está la situación y se convenza de que es necesaria la lluvia […] (*ibid.:* 433).[26]

---

[26] Aquí es pertinente anotar que en España se atribuye a San Marcos regencia también sobre la lluvia. Refiriéndose a Galicia, Tenorio indica que los campesinos realizaban procesiones de rogativas el 30 de abril "para conseguir del cielo un tiempo favorable a las cosechas" (citado en Madianes, 1990: 108). En su *Leyenda dorada,* Jacobo de Vorágine (1967, t. I: 302-308) afirma que San Marcos domina las tormentas, provoca la lluvia y calma las tempestades.

Desde luego, en el imaginario colectivo de los popolocas la figura de San Marcos es muy diferente de la que presenta la hagiografía oficial, basada fundamentalmente en diferentes libros del Nuevo Testamento (*Hechos, Colosenses* y *Epístola de Pedro*), y en el testimonio de Papías y Esusebio (siglo III), donde se ubica como discípulo de San Pedro, cuya doctrina dejó escrita en el *Evangelio de Marcos*. Sus reliquias fueron trasladadas de Roma a Venecia en el año 976, donde es venerado en portentosa basílica y en la serie de mosaicos de los siglos XII-XIII (Santidrián y Astruga, *op. cit.:* 244-245). El evangelizador de Chipre es concebido en Tlacoyalco como un santo voluble que lo mismo propicia lluvia y fertilidad agraria (oficio que lo asimila al arcaico Tláloc), que preocupación y angustia a los habitantes del poblado cuando éstos advierten que puede abandonarlos si incurren en desatenciones y faltas de agradecimiento.

Por otra parte, en el valioso rescate etnográfico de las súplicas terapéuticas de los nahuas de la Sierra de Puebla realizado por Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), se identifica la articulación simbólica de las hagiografías populares concernientes a San Antonio Abad y a San Antonio de Padua. En palabras de López Austin (vertidas en el prólogo al citado estudio), estos textos religiosos refieren a una praxis que protege la salud y que "conjuga lo real con lo imaginario"; se trata de "una construcción" de pensamiento y práctica que rebasa con amplitud el calificativo de sincrética, independientemente de que puedan reconocerse en ella los orígenes mesoamericanos y cristianos (López Austin en Signorini y Lupo, *op. cit.:* 5 y 8).

Al analizar la súplica de un *tepahtihque* ("curandero experto en la curación ritual del *nemouhtil*", es decir, el espanto producido por la pérdida de *acáhuil*, componente espiritual de los humanos), Signorini y Lupo (*op. cit.:* 280) anotan:

> En la representación verbal que hace el *tepahtihque* de los embates mágicos, éstos se traducen en el envío de demonios *amo cualimeh*, bestias feroces [...] Por ello después de invocar en su defensa a Cristo y a la Virgen, implora al Santo que mejor que ningún otro supo afrontar y vencer insidias parecidas: San Antonio de Padua. Sin embargo, en el peculiar entramado hagiográfico del autor de la súplica, bajo el nombre de este Santo se cela una divinidad de carácter compuesto que participa no sólo de las virtudes taumatúrgicas reconocidas al Santo de Padua por la tradición popular europea [...] sino también de cualidades y atributos de San Antonio Abad, en concreto y, principalmente, su celebérrima lucha contra los demonios tentadores. Además a este San Antonio, uno y poliforme, se le atribuye el control del fuego y sus manifestaciones: San Antonio, él manda la lumbre, los quiouhteyome, "rayos, aire" ("los vientos") [...]

Los autores mencionados indican que en la súplica de una anciana se invoca al santo como "San Antonio *tixochitzin*/ flor de fuego/ 'de la lumbre'; San Antonio *ticohuatzin*/ serpiente de fuego/ de la lumbre", y también se le llama "San Antonio *timeyotzin/ rayo* de fuego/ 'reflejo de la llama'", lo que en opinión de Signorini y Lupo "conforma su asociación con los componentes ígneos del cosmos". Con razón, señalan que:

> Esta asociación ha de ser atribuida tanto a la iconografía sobre San Antonio de Padua –representado con la azucena (castidad), y a menudo también con el libro (doctrina) y la llama (de la fe)– como a las creencias populares europeas en torno a San Antonio Abad, invocado en la cura del *Herpes Zoster* (denominado precisamente "fuego de San Antonio"), para lo cual conservaban los tizones apagados de las hogueras encendidas, la noche de la víspera del 17 de enero, festividad al santo *(idem)*.

Es plausible la explicación que Signorini y Lupo plantean respecto de la asociación de las funciones simbólicas de San Antonio Abad y San Antonio de Padua en las súplicas terapéuticas de los nahuas serranos. No obstante, es pertinente considerar que esta configuración integradora podría denotar la dinámica de fusión de dominios que caracteriza a ciertos dioses mesoamericanos, en tanto "se fraccionan y recomponen en su circulación breve y prolongada sobre la tierra", según lo apunta López Austin (1998: 184; también 1983: 80 ss.). En uno de sus reveladores abordajes a esta compleja temática, el referido autor presenta una reflexión que reviste relevancia para examinar la conjunción anotada por Signorini y Lupo:

> Los antiguos nahuas imaginaron funciones cíclicas divinas semejantes. El nombre de Tlahuizcalpantecuhtli, perteneciente a Quetzalcóatl como dios del amanecer, se daba también a Xiuhtecuhtli, señor del fuego, al ser la luz de la aurora tanto inicio del día (Quetzalcóatl) como del fuego (Xiuhtecuhtli). Quetzalcóatl se convertía en fuego cuando es amanecer, Xiuhtecuhtli se convertía en amanecer en el oriente; el señor del amanecer, una fusión de ambos dioses, una fusión transitoria (López Austin, 1998: 194).

Al analizar la fusión de San Antonio Abad y San Antonio de Padua en la súplica del *tepahtihque* nahua, debe considerarse como antecedente que la penetración religiosa, económica y administrativa de la región empezó en el siglo XVII; "Aquí no se crearon encomiendas, e incluso los conventos fueron muy poco numerosos […] la diócesis de Puebla-Tlaxcala nunca pudo establecer una red efectiva de parroquias e iglesias de visita" (Nutini e Isaac, en Signorini y Lupo, *op. cit.:* 22).

Estos datos evidencian que la evangelización de los nahuas de la Sierra de Puebla se efectuó de manera superficial, sin los sustentos sistemáticos observados en otras zonas del

país. En sentido amplio, estas variables contextúan la función simbólica de dos referentes hagiográficos muy diferentes. En efecto, San Antonio Abad (251-356) ensayó (desde el año 286 hasta 306) una vida de ermitaño en Pispir, región de los sepulcros (cerca de su natal Comán, Alto Egipto), considerada como morada del Diablo. San Atanasio, su principal hagiógrafo, explica a detalle las batallas en las que encaró al Maligno, venciendo sus acosos, al presentarse en aterradoras formas animales, en particular como un cerdo (Santidrián y Astruga, *op. cit.:* 40-41; Englebert, 1985: 30-31). Como es sabido, en su obra *La tentación de San Antonio,* Gustave Flaubert (inspirado en un cuadro de Brueguel que vio en Génova) presentó en 1874 el agudo análisis de un hombre enfrentado a las seducciones del espíritu y del cuerpo. Por otra parte, en la breve y fascinante vida de San Antonio de Padua (1195-1231) destaca su ingreso a la orden de los franciscanos, su pertenencia a los canónigos regulares de San Agustín (en Lisboa y Coimbra), sus prédicas en África y su trato directo con San Francisco. Predicó contra los abusos sociales, atrayendo a miles de fieles en plazas y mercados. Fustigaba la avaricia, la lujuria y la usura, al lado de su imagen de "doctor Angélico". San Antonio de Padua ganó fama popular de milagroso, arraigando entre pobres y oprimidos. Su aureola de santidad fue tal que apenas 11 meses después de su muerte fue canonizado, declarándosele doctor de la Iglesia (Santidrián y Astruga, *op. cit.:* 42-43; Englebert, *op. cit.:* 217-218). Desde los trastelones de las hagiografías oficiales (tamizadas en la criba de su propia cosmovisión), los nahuas serranos reelaboraron simbólicamente los atributos de San Antonio Abad y San Antonio de Padua, fusionándolos en la denominación San Antonio *timeyotzin* ("rayo de fuego"), San Antonio *ticohuatzin* ("serpiente de fuego") o San Antonio *tixochitzin* ("flor de fuego"). En todo caso, un eficaz terapeuta espiritual.

En otra pesquisa, desarrollada por Alessandro Lupo (1995) entre los nahuas de la Sierra de Puebla (enfocada en los textos orales que acompañan los ritos terapéuticos), se documenta el cambio de nombre aplicado a la imagen con la que se representa a Jesucristo el Domingo de Ramos (montado en un asno, cubierto con un manto morado y portando una hoja de palma en la mano derecha). San Ramos es la denominación que recibe este ícono, al que está dedicada una de las 22 mayordomías que se celebran en Yancuictlalpan. Lupo (*ibid.:* 228) escribe en su acucioso estudio etnográfico:

> Del mismo modo que ocurre con las numerosas imágenes de la Virgen, también las distintas manifestaciones de Cristo terminarían por ser consideradas como divinidades separadas, cada una encargada de controlar su sector específico de la realidad. San Ramos, a quien no todos identificaron con Cristo, es el amo de los vientos, que puede desencadenar, dirigir o detener por medio de la palma que empuña como un arma.

En una de las súplicas a San Ramos anotada por Lupo, se dice:

Notepixcatzin *Señor de San Ramos*
Mi defensor Señor San Ramos
Nican nimitztatauhtia ica miac *favor*
Aquí te suplico un gran favor
Icanochin noyolo
Con todo mi corazón
Ica nochin *fuerzas* noyolotzin,
Con todas las fuerzas de mi corazón
Ninmitztatauhtia ihuan talticpactzin,
Te suplico junto con la tierra
Tehhhua yesquintzin
Tú ahora que

Moahcoctoe *ya* nemhin miltzin

ya se está alzando esta milpita

¡xiquizcalti!

¡Haz que se desarrolle!

¡Xichueyilti!

¡Hazla crecer!

Mah amo teh quite quipacho,

Que nada la preocupe,

Mah amo quimatoca nehecatzin

Que no la toque el viento,

Mah amo quimatoca quiahuaehecatl,

Que no la toque el temporal de viento

Tahuitza ica at

Que viene con agua…

Lupo explica que San Ramos utiliza la palma como un abanico ("o una pantalla"), y que con un "levísimo movimiento de ésta" provoca violentas tempestades. En este sentido, compara ese poder sobre los elementos naturales con el de "otros seres sobrenaturales en buena parte de México", citando a propósito las divinidades pluviales mayas y huaves:

> La cruz de palma es un simulacro de San Ramos, con quien está metódicamente conectada, y se aleja cualquier tipo de viento *(ehécat),* incluyendo los de origen no "natural" *(amo cuali ehecame),* enviados por personas envidiosas, espíritus malvados […] Esa cruz se configura como una *longamanus* del santo, un objeto apotropaico eficaz por estar impregnado de su autoridad *(tanahuatil)* (*ibid.:* 229).

Lupo cita enseguida un testimonio en el que se indica la vinculación entre la palma de San Ramos y la Cruz en la protección a las milpas: "También el cruz tiene poder. El que lo deja ahí

que cuide es el San Ramos. La cruz es el que cuida la milpa; pero le da fuerza San Ramos. Que él no está allí, él anda por ahí, otros lados. Lo deja, hazte cuenta, como un remplazo. Las cruces son como encargo de la siembra, ellos están cuidando *(idem)*.[27]

Con razón este autor observa que en casi todo México está difundida la utilización de las cruces de palma benditas contra el viento y las tormentas, "aunque no siempre asociado explícitamente con el reconocimiento de la imagen de Cristo con la palma como señor de los vientos". Este hecho lo lleva a pensar "en un fenómeno de sincretismo entre la divinidad precolombina del viento, Ehécatl-Quetzalcóatl, y la figura del imaginario San Ramos, unidos por la estrecha conexión que tienen con el símbolo de la cruz". Cita, en este orden de ideas, uno de los emblemas iconográficos que caracterizan a la deidad precolombina: "Una cruz blanca que a menudo adorna un gorro cónico, llamada por los estudiosos 'cruz del viento' [...] que era símbolo de las cuatro direcciones del espacio"; es decir, de los cuatro puntos cardinales, según correspondía a Quetzalcóatl-Ehécatl, dios del viento (Lupo, *op. cit.:* 229-230).

Después de abundar sobre las apresuradas deducciones que los conquistadores españoles formularon en torno a la correspondencia de Quetzalcóatl con el símbolo cristiano de la cruz (fundado en las reflexiones de Jacques Lafaye), Lupo establece la posible conexión de la antigua deidad mesoamericana con Jesús-San Ramos, al que, con razón, identifica como el personaje del catolicismo *folk* "más estrechamente asociado con las cruces de palma benditas, a las que transmite, a tra-

---

[27] El lector interesado en ahondar en la importancia ritual de la Santa Cruz en el ciclo agrícola anual mesoamericano debe consultar el excelente estudio de Broda (2001). En relación con la religiosidad andina, es imprescindible leer el acucioso ensayo de Millones y Tomoeda (2010).

vés del nexo vegetal, el poder de detener todas las formas de Ehécatl que puedan resultar amenazadoras". Concluye, de tal manera, que a "San Ramos, nuevo Ehécatl-Quetzalcóatl toca pues el dominio de los vientos, que puede libremente enviar y detener, pero de los cuales se le pide –en cuanto protector-intermediario [...]– que nos proteja" (*ibid.:* 231).

Es evidente que la reinterpretación simbólica de la imagen con la que se representa a Jesucristo el Domingo de Ramos trasciende en el imaginario de los nahuas serranos el inicio de la Semana Santa, tal como lo establece la liturgia de la Iglesia católica. Es decir, la entrada de Jesús a Jerusalén con la que empieza la pascua de su muerte y su resurrección.[28]

En este contexto, en el catolicismo la palma deviene "símbolo de martirio, de triunfo sobre la muerte, y de la entrada de Cristo en Jerusalén" (Baldock, 1992: 135). En contraste, en la cosmovisión nahua, la palma (atributo especial de San Ramos) opera como puente ideacional de encuentro y (junto con la cruz) posibilita el enlace de dos elementos simbólicos contrarios, en principio. Constituye, entonces, un vehículo que expresa diferentes significados, sintetizándolos en una nueva dimensión simbólica que actúa en el plano que corresponde a la protección del maíz.

Al expresar el anterior planteamiento, considero el largo proceso inherente a la implantación de la Semana Santa en Mesoamérica. Como se sabe, para el siglo XVI disponemos de las crónicas de los franciscanos Gerónimo de Mendieta y Toribio de Benavente, que describen las celebraciones en Tlaxcala, Texcoco y la ciudad de México. Mendieta presenta un detallado apunte del Domingo de Ramos en Tlaxcala, indicando que los indígenas guardaban en sus casas "los ramos de los

---

[28] Véase Santa Sede (1993: 147-148 ss.).

árboles bendecidos" o las palmas "traídas de tierra caliente", como "cura bendita", y apunta que "de ellas hacen también cruces asentadas con los ramos" (Mendieta, 1993: cap. XIX; también Iglesias y Cabrera *et al.,* 2002: 130).[29]

[29] La conservación de las palmas benditas como amuletos en los hogares es una costumbre todavía muy difundida en España. Foster (1962: 308) señala que se quema "un pedacito cada vez, cuando amenazan las tempestades y el dueño de la casa teme que un rayo caiga en su vivienda".

III. MÁS ALLÁ DE LA ORTODOXIA: LAS DIMENSIONES DE LA RELACIÓN CON EL "OTRO"

El culto a los santos y las identidades comunitarias

En el marco hegemónico que caracterizó a la Teología Colonial se implantó en la Nueva España la devoción a los santos y a las epifanías marianas. Más allá de las diferentes estrategias instrumentadas por los misioneros, puede señalarse en sentido general que en la catequesis de la población indígena se identifican tres procesos: *1)* la destrucción de los antiguos cultos; *2)* la superposición de creencias y rituales por ideaciones y prácticas semejantes derivadas del cristianismo; y *3)* la inculturación orientada a la desnaturalización y mutación de los significados religiosos de matriz autóctona.

Si bien dichos procesos son semejantes a los que la Iglesia aplicara en la evangelización de los llamados "paganos" en Europa,[1] es pertinente establecer algunas variantes fundamentales por cuanto hace a las respuestas que los pueblos indígenas manifestaron ante la imposición de la fe cristiana, cuya recepción no debe entenderse como "adhesión apática o sometimiento pasivo", para decirlo con las atinadas palabras de Gruzinski (1994: 15, 44). Aquí estimo de utilidad citar una reflexión escrita hace más de dos décadas (la cual ha merecido numerosas referencias por parte de destacados especialistas):

---

[1] Véase las observaciones de Cardini (1982: 28), a partir de las reflexiones de Le Goff. También Báez-Jorge (2011: 291 ss.).

> Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativas a la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas. En la primera alternativa se convirtieron en núcleos de resistencia ideológica; en la segunda, en materias primas de una nueva superestructura (Báez-Jorge, 1988: 327).

El planteamiento anterior implica considerar las complejas dinámicas de transculturación religiosa que emergen en el periodo colonial, así como las variadas manifestaciones de la religión popular indígena que operaban antes de la invasión de la espada y la cruz. Es preciso indicar que los arcaicos sistemas simbólicos autóctonos se reelaboran no solamente a partir de sus propios sustratos; tal reformulación implicó también significativos aportes de lo que se ha llamado "magismo cristiano" de factura medieval y barroca (véase Cardini, *op. cit.:* 109-110).[2] En algunas regiones novohispanas, a estas abigarradas configuraciones culturales se adicionaron elementos míticos y mágicos de las religiones africanas, como resultado de la trata de esclavos.[3] En sentido dinámico estos serían los aluviones que convergen en la emergencia de la tradición religiosa mesoamericana, que López Austin refiere al "conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a. C. hasta nuestros días". En este inmenso lapso establece "una división básica: la primera parte corresponde a

---

[2] Remito al lector al apartado La hegemonía del catolicismo barroco, en el primer capítulo de este ensayo, en particular a lo expresado por Broda (2007).

[3] Aquí es imprescindible reconocer las valiosas contribuciones pioneras de Aguirre Beltrán (1946 y 1963).

la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 hasta la época actual" (López Austin, 1999: 22).

Después de señalar que la violenta evangelización "destruyó la religión oficial" precolombina y "cortó las ligas con el aparato gubernamental indígena", indica que "subsistió en cambio la religión unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas". En efecto, "lo que no pudo vencer el cristianismo fue lo más profundo, lo que liga al hombre con sus valores cotidianos". En esta línea argumental, observa que la vigilancia ejercida por los colonizadores sobre las creencias autóctonas dio pie a un proceso adaptativo que asumió diferentes formas: "Paulatinamente, el culto a los santos patronos fue homologado a los dioses patronos. Esto se hizo ante la ambivalente valoración que los frailes dieron al proceso: en varias ocasiones denunciaron las equiparaciones, hablando de la mistificación del cristianismo, en otras actuaron con tolerancia, que era una vía de incorporación de las imágenes a la fe" (*ibid.:* 104-105).

Son evidentes las coincidencias de fondo entre los planteamientos de López Austin y los que expreso en mi libro *Los oficios de las diosas* (1988), respecto del papel que él otorga a los antiguos cultos populares en la conformación de las nuevas formas religiosas (que emergieron durante la Colonia), subordinadas a la acción eclesiástica. López Austin enfatiza el perfil colonial de las religiones indígenas, en tanto que, en mi caso, subrayo su matriz popular (Báez-Jorge, 2011: 137).

En apoyo a los procesos adaptativos antes mencionados es de interés recordar que al analizar el calendario y la religión de los zapotecas serranos en el siglo XVII, José Alcina Franch arribó a una conclusión que esclarece la relación implícita de continuidad y transfiguración de las creencias indígenas al enfrentar la religión hegemónica. Señala en su estudio la necesidad

de “tener en cuenta que el ritual tradicional ha incorporado parte del ritual cristiano haciéndolo suyo e independizándolo, por consiguiente, del propio ritual cristiano, como un sistema global del cual forma parte” (Alcina Franch, 1979: 223). Esta reflexión explica, en otra dimensión, la emergencia de las hagiografías populares en tanto se apropian de las historias de vida de los santos al transfigurarlos en términos de su cosmovisión, sus imperativos sociales y sus lealtades étnicas. En este sentido, es pertinente precisar que al explicar la rápida asimilación de los íconos cristianos al panteón indígena desde la perspectiva de la cosmovisión de los otomíes, Galinier destaca su carácter antropomorfo que permitió asignarles “funciones y propiedades análogas a las divinidades tradicionales” (Galinier, 1990: 73).

El tema del papel que juegan los santos en la acción evangelizadora y pastoral de la Iglesia en Europa ha centrado el interés de connotados estudiosos, a partir del libro *Les saints succeseurs des dieux* (1907) escrito por P. Santyves (seudónimo de Emile Nourry). Esta obra amplió las pesquisas de Dom F. Cabrel (benedicto francés), reunidas en el volumen *Les origins liturgiques* (1906). Sostiene como tesis central que el culto de los “ídolos” ha sido con frecuencia sustrato de la devoción a numerosos santos y mártires, y que continúa latente bajo el disfraz del santoral.

Años después, en su revelador ensayo *Le folklore* (1924), Arnold Van Gennep revisará la tesis antes indicada, enfatizando que: *1)* nunca se ha tratado de una mera sustitución de imágenes, sino de una transformación creadora; *2)* la devoción a los santos (igual que el culto mariano) tiene un origen histórico, no es consecuencia de una simple incorporación parcialmente liberada de leyendas, mitologías o prácticas “paganas” (citado en Maldonado, 1985: 62). En otra de sus obras, Van Gennep (1975: 43) explica:

> La creencia en los santos (incluyendo a la Virgen María) se halla integrada en la Iglesia católica; más aún, esta creencia constituye uno de sus elementos más antiguos y a la vez más potentes. Pero el pueblo no se ocupa de la doctrina de la intercesión y considera al santo como directamente activo. El pueblo cambia también de santo según las necesidades; brevemente cambia sus atributos, y, finalmente, los representa bajo las formas más diversas, desde las más groseras hasta las más sublimes. Pero este ramaje no modifica jamás el principio fundamental del poder superior y autónomo que se le atribuye [...] ni este otro principio fundamental: el de la especialización de actividades.

Los planteamientos de Van Gennep tienen enorme importancia para entender las estrategias de implantación y sustitución de santos en los pueblos indígenas de México, y resultan relevantes para comprender la génesis y concreción de las hagiografías populares, en las que las hagiografías oficiales son reelaboradas de acuerdo con las necesidades e intereses comunitarios, operando la cosmovisión como trastelón paradigmático.

Es evidente que el choque de lógicas culturales diferentes, adicionado al insuficiente entendimiento de los significados, contribuye a configurar fenómenos de reinterpretación simbólica (y sincrética), así como a la transformación recíproca de las tradiciones culturales que entran en contacto. Signorini y Lupo (1992: 82) observan con acierto que los procesos de sincretismo en Mesoamérica fueron más intensos en aquellos símbolos, instituciones y creencias paralelas.

Un aspecto sobresaliente del papel que han cumplido los santos como vehículos de comunicación simbólica entre las creencias religiosas indígenas y el cristianismo refiere a la nagualización de las imágenes del santoral, presente en diferentes cosmovisiones. En un estudio de perfil etnohistórico sobre el tema establecí las variables culturales que dieron origen a

la interpretación (en clave nagualista) de los animales vinculados iconográficamente con los santos, en las concepciones indígenas mesoamericanas. Al comentar esta pesquisa Lupo (2008: 25-26) ha sintetizado de manera precisa el sentido y los alcances analíticos de esta investigación:

> [...] la idea de que los seres humanos están ligados por una relación de coesencia con un *alter ego* animal *(tonalismo)* y aquella según la cual algunos individuos tiene el poder de adquirir apariencias teriomorfas *(nagualismo)* [...] llevaron a los indígenas a interpretar los animales que aparecían junto a los santos no ya como la reinterpretación simbólica de sus virtudes o como aluviones a hechos ejemplares de sus vidas, sino como su *alter ego* o como posible resultado de sus supuestas metamorfosis. Dicho de otro modo, lo que en el panorama conceptual europeo no era más que una asociación de tipo simbólico, para los amerindios se convirtió en una relación metonímica más estrecha.

El celo eclesiástico advirtió muy pronto que las referidas creencias indígenas "se desviaban peligrosamente de la ortodoxia", apunta Lupo, y a su vez manifestaban su incapacidad para "comprender la concepción nativa de hombre animal si no era en términos de pacto demoniaco". De tal manera, "adoptaron medidas dirigidas a contrarrestar y suprimir las creencias indígenas, consiguiendo con ello, a menudo mediante las respuestas miméticas de los nativos, precisamente lo contrario: el consciente enmascaramiento y la hibridización de las concepciones autóctonas con las cristianas" (*ibid.:* 26).

De las conclusiones que planteo en la obra que nos ocupa, considero oportuno transcribir la siguiente observación:

> [...] si bien los dioses canónicos y los nahualtzin del México antiguo desaparecieron, la creencia en la metamorfosis de los

> espíritus guardianes comunitarios permaneció esbozada con los nuevos rituales del catolicismo. En este proceso [...] las efigies de los santos servirían de "pasarelas", de puentes entre la "edad prehispánica y la era cristiana" por donde transitarán "las almas de los antepasados, pero también sus propios dioses", según lo ha sugerido Alain Breton al estudiar los quiche's del altiplano guatemalteco (Báez-Jorge, 1998: 186-187).

Es evidente que los naguales (en tanto "espíritus guardianes") y los santos se homologaron a partir de los atributos asignados y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios sagrados: identidad y protección comunitaria, el bienestar y el destino individual, el culto privado y el culto público, y las lealtades parentales y étnicas son factores que inciden en esta particular manifestación del imaginario colectivo, evidencia de complejos procesos de reinterpretaciones simbólicas y sincretismos, marcados por el desplazamiento de las virtudes cristianas como fundamentos de la santidad. Fue este uno de los ricos filones de las hagiografías locales.

En su revelador estudio *Hombre-Dios*, López Austin marcó hace casi cuatro décadas la orientación analítica pertinente para examinar el proceso abordado en párrafos anteriores:

> Al llegar la conquista y con ella el cristianismo, no fue posible renunciar a la protección de los creadores de hombres. La gran religión desapareció de un golpe. Quedaba un pueblo de agricultores, ligado a su agua, a su cerro. De su protector seguían viniendo vida, vegetación, amparo, salud, profesión, liga, esperanza de libertad. No debían abandonarse, como querían los dominadores, los pueblos indios a los nuevos númenes desconocidos. La presión de los misioneros dio solución. Podrían los indígenas llevar a cabo una sustitución simple de nombre, de imagen para aprovechar un satisfactorio recurso: el paralelismo cultural: los santos patronos de los pueblos (López Austin, 1973: 76).

López Austin enumera una selecta lista de los dioses indígenas ocultos en el nombre y en la imagen de los santos: Toci disfrazada como Santa Ana, en Tlaxcala; Telpochtli Tezcatlipoca embozado en San Juan Evangelista, en Tianquizmanalco; Tonantzin bajo la Virgen de Guadalupe, en el Tepeyac (según lo denunciara Fray Bernardino de Sahagún); en tanto que Oztotèotl, "el dios de la cueva", fue transfigurado en el Santo Cristo de Chalma, etcétera. Presenta también una evidencia de la estrategia para ocultar la imagen de la deidad indígena en la denominación de un santo: "Fray Diego Durán impidió que el patrón de un pueblo fuese San Lucas, al descubrir que los indígenas lo habían elegido en lugar de San Pablo o San Agustín, como se les había aconsejado, porque San Lucas correspondía a una fecha clave en el calendario indígena" *(idem).*

La particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del catolicismo es un elemento esencial para entender el papel que cumple la devoción a los santos epónimos en el manejo del ritual, desde la perspectiva local y la configuración de identidades corporativas. Recordemos a propósito lo expresado por Gibson: "La imagen que cada comunidad venera era una encarnación del sentido interno del pueblo […]" (Gibson, 1967: 136).[4] En este orden de ideas es preciso considerar que la implantación del culto a los santos durante la Colonia se vinculó a la creación de complejos sistemas de cargos que aseguraban la celebración regular de las festividades patronales y el sustento de las necesidades de los templos. Al respecto, como resultado de su investigación en Xalpatláhuac (Guerrero), Daniel Dehouve (1976: 11, 15 y 22) ha señalado que:

---

[4] Véase *supra,* apartado La naturaleza de los santos en las cosmovisiones mayas, del capítulo II.

> [la] carga de los santos era el punto esencial de la organización colonial. Con el término *tequitl* (tarea o faena) derivaba originalmente el tributo y, más tarde, el trabajo forzado exigido por los colonizadores. En el presente el tequio o faena califica la carga civil o religiosa, siempre costosa y obligada. En Xalpatláhuac el funcionamiento del sistema de cargos [...] manifiesta características de especial interés, tomando en cuenta que cada año las mayordomías reciben el "capital de los santos", el cual debe ser incrementado para aplicarse a las festividades comunales.

Es ineludible que la relación entre la implantación de los santos patronos, el sistema de cargos, la articulación e identidad comunitaria y la configuración social tiene relevancia analítica para comprender los principios de la organización social colonial, así como para entender la condición cooperativa de las comunidades indígenas contemporáneas, incidiendo en la continuidad de características culturales específicas. Se propicia un sentimiento de lealtad étnica y/o grupal en torno a las imágenes de los santos, en el cual la religiosidad indígena es el hilo que teje una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y religiosas, sustentada en su relativa independencia frente a la jerarquía eclesial.

El sistema de cargos conjuntamente con el territorio constituyen claves estructurales de la vida comunitaria. Su funcionamiento refiere a tres dimensiones sociales plenamente interrelacionadas e interactuantes: *1)* la economía, en tanto el sistema opera al interior de la comunidad como regulador de la riqueza y propicia específicas formas de articulación con la sociedad nacional; *2)* la política, toda vez que establece las conexiones entre la Iglesia y el gobierno (en los planos locales y regionales) y define la participación de los miembros de la comunidad y, finalmente, *3)* la ideología, dado que instituye una jerarquía de prestigio con un consecuente marco valorativo. En efecto, no cabe duda respecto del papel coercionante desempeñado por las devociones

populares, y de ahí se infiere la importancia de las hagiografías locales que legitimaban (válgase la expresión) la pertenencia comunitaria y étnica de los santos. Desde esta óptica, la implantación de las cofradías indígenas fue de particular relevancia. Según lo observa Gibson, las cofradías (asociación de creyentes en las parroquias) representan, por lo general, una tardía respuesta indígena a la evangelización. Si bien algunas de ellas se fundan en el siglo XVI, no fueron resultado de los primeros esfuerzos misioneros; su mayor presencia se produce después de 1600. Para fines del siglo XVII, varios cientos de ellas existían en el Valle de México, las cuales ofrecían a sus miembros:

> Seguridad espiritual y su sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás en la vida indígena del siglo XVII. Aunque era de enorme beneficio para la iglesia y para el clero, la imposición en sí es insuficiente para explicar el desarrollo. La cofradía era una institución perdurable, que sobrevivirá a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una situación de estabilidad en una población renaciente reducida en número y que sufría dificultades de toda índole (Gibson, *op. cit.:* 130-131).

Especial importancia tuvieron las cofradías que obtenían sus ingresos no de las contribuciones de sus miembros indígenas, sino de las del cultivo que se trabajaba para los santos. Las "tierras de los santos" eran administradas por un mayordomo que dirigía las labores agrícolas y manejaba las finanzas. Silvio Zavala y José Miranda (1981: 171) han expresado con certidumbre que:

> La participación de los indios en las procesiones y otras actividades del culto dio ocasión a que los religiosos introdujeran entre ellas las congregaciones, hermandades o cofradías, a semejanza de las usadas en los gremios de artesanos. Fue una escuela de

> organización colectiva que dio ocasión al ejercicio de facultades directas por parte de los mayordomos y diputados elegidos.

En un ensayo paradigmático en torno a la transformación de la cultura indígena durante el proceso colonial, Pedro Carrasco (1991: 28) observa que mediante las cofradías y la participación de autoridades locales,

> La nueva religión reemplazó a la antigua en sus consecuencias sociales, propiciando nuevos ritos de identificación a las comunidades indígenas, y la organización del culto católico pasó a formar parte importante de la vida política y económica de la comunidad. Así cobraron personalidad social netamente indígena. Los cultos de los santos patrones de barrios, grupos artesanales y pueblos que reemplazaron los cultos paganos de los mismos grupos.

Desde esta perspectiva analítica Carrasco advierte que "sin romper con la Iglesia, los indios se apoderaron del culto local y de su organización y se estableció una marcada diferencia entre la iglesia y las formas locales de culto y de creencias" *(idem).* En otras palabras, se propició el desarrollo de la religiosidad indígena, marco social e ideacional que implicaría la construcción (y continua reelaboración) de las hagiografías populares.

Alteridad e identidad en las hagiografías indígenas

Julio Caro Baroja (1995: 76) explica que la *Leyenda dorada* (de Jacobo de Vorágine, escrita en 1264) ya estaba traducida al castellano en el siglo XV. Indica también que "desde las épocas de la grandes persecuciones de la Edad Media avanzada, se fueron formando colecciones de vidas piadosas, enderezadas a robustecer la piedad de los fieles". Entre los autores españoles

que escribieron hagiografías en España, cita la *Flor Sanctorum* del clérigo Alonso de Villegas (publicada en 1565), así como la versión del sacerdote Pedro de Rivadeneyra, editada en Madrid en 1599, con múltiples reediciones. Estos libros ejercieron gran influencia en las familias cristianas y su contenido, indudablemente, fue difundido en las prédicas de los misioneros en Nueva España. La literatura hagiográfica fue regulada en 1625 por el Papa Urbano VII mediante un decreto "que prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que contaran con la aprobación explícita de la Iglesia […]" (*ibid.:* 110. Véase Rubial García, 1993: 76).

En efecto, no hay duda de que las hagiografías compiladas por Vorágine (y las escritas por los autores mencionados por Julio Caro Baroja) acompañan a las prédicas de los misioneros, cumpliendo un importante papel como instrumentos privilegiados en la evangelización de los indígenas. Como se ha evidenciado en los materiales de los pueblos antes mencionados, "las vidas ejemplares de los santos" serán reformuladas en el marco de los intereses comunitarios y en el paradigmático contexto de las cosmovisiones autóctonas. Así, los escenarios bíblicos se trastocaron por los espacios habitados por las comunidades indígenas, los martirologios se adecuaron a eventos de la historia local, las funciones sagradas de los santos narradas en las hagiografías oficiales se transformaron en relatos a tono con la cotidianidad, ejercicios *sui generis* de la praxis religiosa.

En las narraciones hagiográficas, el ejercicio de la imaginación trasciende la operación primaria, para instalarse como "facultad de *deformar* las imágenes suministradas por la percepción", de acuerdo con el enfoque de Bachelard (1997: 10). Esta acción *deformativa* hace posible la separación de las imágenes primigenias, su transformación a partir de específicos entornos sociales y visiones del mundo. La imaginación retórica acompaña a las percepciones y éstas la estimulan hasta el infi-

nito. Efectivamente, debe destacarse el factor de la imaginación creativa en tanto fuente generadora de figuraciones, discursos y polisemias, que conduce al desciframiento doble de una palabra.

Antonio Rubial García (*op. cit.:* 104) ha examinado los textos hagiográficos novohispanos como "productos derivados de la necesidad de los criollos de conseguir santos americanos", subrayando cómo "sus frustrados intentos se contraponían a la actitud de dominio político y religioso de Madrid y de Roma". Desde el siglo XVII los criollos alentaron "la esperanza de que la iglesia romana les canonizara santos que habían nacido o actuado en esta parte septentrional de la América", evidenciando que el nacionalismo y la religiosidad fueron "dos factores que evolucionaron entrelazados" (*ibid.:* 77). Sus resultados fueron nulos. La reflexión de Rubial García expone la función política otorgada al quehacer religioso y el manejo de la santidad en los marcos del poder.[5] La Virgen de Guadalupe, convertida en icono de la insurgencia del siglo XIX, salvaría, sin embargo, los controles de la jerarquía eclesiástica en tanto eje en el que gravita la mariología popular. En este orden de ideas, suscribo el punto de vista de Julio Caro Baroja (1995: 116) en el sentido de que:

> En términos históricos, el concepto de santidad es muy relativo. De algún santo padre de la Iglesia [...] se ha dicho en tono

---

[5] En otro orden de ideas, una singular óptica analítica para valorar la impronta de las hagiografías escritas por los criollos novohispanos ha sido señalada por Antonio Rubial García (1993: 104) al indicar que estos relatos "no únicamente suplieron la casi total ausencia de la literatura novelada, sino que fueron el antecedente de lo que en nuestros días se ha dado en llamar realismo mágico y/o literatura de lo 'real maravilloso', que nacen del sustrato de una rica realidad colonial". Estas tendencias literarias presentan a nuestra América como la tierra de lo posible, vocación mítica que descubre "desde otra perspectiva lo que había sido el espejo fabuloso de la mirada europea", como lo apunta Campra (1987: 65).

humorístico, que le hubiera sido difícil llegar a los altares en épocas distintas a aquellas en que vivió, dado su carácter brusco y violento; y es también conocido que grandes santos más modernos fueron muy parcos y moderados en milagros mientras que personas que no han llegado a ser canonizadas fueron, en vida, reputadas, ante todo por la inmensa cantidad de milagros que les atribuyen.

En una perspectiva diferente a la de los criollos, los pueblos indígenas no buscaron canonizar sus propios santos, sino incorporar las imágenes que les fueron impuestas por la evangelización colonial al entramado de sus cosmovisiones.[6] Esta operación (de claro sentido contrahegemónico), realizada al margen del control eclesiástico, debe entenderse como un complejo proceso signado por la dialéctica de la identidad y la alteridad: si en un principio los santos fueron representaciones asociadas al *otro,* terminaron confundiéndose en los imaginarios colectivos del *nosotros*. Las identidades comunitarias se configuraron, de tal manera, a través de ideaciones construidas a partir de la alteridad. Ha sido ésta una dilatada dinámica identitaria en permanente reelaboración, flujo de imágenes y concepciones refractadas en el espejo del catolicismo hegemónico. Pero ¿cuáles fueron los pivotes de este proceso?

Como se ha visto en los relatos antes referidos, se asigna a los santos vínculos con las entidades sagradas autóctonas que

---

[6] Aquí resulta de interés leer una puntual reflexión de Gramsci (1992: 365): "La concepción del mundo [...] responde a determinados problemas planteados por la realidad, los cuales están bien determinados y son 'originales' en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar en el presente, y un presente precisamente determinado, con un pensamiento elaborado para problemas de un pasado a menudo muy remoto y sobrepasado? Si eso ocurre, es que se es 'anacrónico' en su propia época, que se es un fósil, y no un ser que vive modernamente. O por lo menos, uno que está abigarradamente 'compuesto'".

rigen el orden cósmico y terrenal. Estas arcaicas configuraciones definen, en sentido general, los perfiles de las hagiografías locales, concebidas y dinamizadas a contrapelo del control eclesiástico, en el conflictivo contexto de la sujeción social y de la explotación económica que enfrentan los pueblos indígenas. Es precisamente ahondando en el sustrato cultural mesoamericano como se explica, en primera instancia, esa riquísima veta del imaginario colectivo en el que ancestros, deidades locales, héroes culturales y personajes del santoral interactúan simbólicamente en las narraciones. Gómez Arzapalo (2009: 207) apunta con razón que:

> Los santos, al ser concebidos como parte de la comunidad, participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crea ciertas responsabilidades para con […] sus vecinos, de quienes reciben en abundancia a lo largo de todo el año (*cfr.* Báez-Jorge, 1998).

El examen de las hagiografías concebidas por las comunidades indígenas evidencia que –como lo observó Todorov– "la relación con el *otro* no se construye en una sola dimensión". En opinión de este autor, "para dar cuenta de las diferencias existentes en la realidad" deben distinguirse "por lo menos tres ejes" en los que se sitúa la problemática de la alteridad:

> Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico): el *otro* es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien, como se prefiere decir en esa época, [lo colonial] es mi igual o es inferior a mí […] En segundo lugar, está la acción de acercamiento o alejamiento en relación con el *otro* (un plano praxiológico): adopto los valores del *otro*, me identifico con él; o asimilo el otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al *otro* y la sumisión del *otro* hay un tercer punto, que es la neutralidad o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del *otro* (este es un

plano epistémico; evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una graduación infinita entre los estados de conocimiento más o menos elevados) (Todorov, 1987: 195).

Transponiendo su condición hierofánica en la alteridad de la religión hegemónica, los santos fueron transformados en vehículos identitarios. A un tiempo lejanos y cercanos, de epifanías impuestas por el catolicismo barroco se convirtieron en seres "vivos", en sujetos que operan en las tradiciones locales, que encarnan las pasiones humanas y los conflictos comunitarios en los imaginarios colectivos. A través de sus santos y de los relatos que describen sus perfiles entreverados entre el mito, la leyenda y la realidad, los pueblos indígenas establecieron una nueva praxis con lo sagrado, plataforma ideacional extraviada cuando fueron silenciados sus antiguos dioses.[7] "Los santos populares –observa Caro Baroja (*op. cit.:* 126)– son siempre populares, pese al cambio de los tiempos."

En todo caso, debe atenderse la incisiva observación de Manuel Gutiérrez Estévez (1993: 374-375) respecto de que la interrogante crucial "sobre la formación de las representaciones del *otro* es, simultáneamente y de forma ineludible, una pregunta sobre el proceso de constitución de las representaciones del sí mismo". De acuerdo con esta argumentación, "la alteridad es el espejo deformado, cóncavo o convexo, en el que se manifiesta la imagen de la identidad". Se trata de represen-

---

[7] Recordemos a propósito que Gramsci (1986: 100) observa que una de las afirmaciones de la filosofía de la praxis es que toda 'verdad' "entendida como eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha presentado un valor 'provisional' (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida)". En palabras de Kosik (1967: 241), "la praxis es el modo específico de ser del hombre, forma parte esencialmente de él en todas sus manifestaciones y no sólo determina sus aspectos o características".

taciones de consistencia precaria, "nunca sustancial –anota Gutiérrez Estévez– aunque todos los implicados, *nosotros* y *ellos,* han de pretender que tengan una apariencia de 'realidad', de 'identidad' propia y ajena". Y eso mismo constituyen las imágenes de los santos en las comunidades indígenas: entidades a un tiempo propias y ajenas, cuyos perfiles y atributos son concebidos en términos dinámicos, oscilantes con los ritmos que marca la cotidianidad inmersa en la subalteridad social y política. Escenario imaginativo casi inasible, repelente a las clasificaciones taxonómicas, pero proclive al análisis de la retórica. Es decir, "el estudio de los tropos sobre otros mediante los cuales se construye discursivamente la propia identidad" (*ibid.:* 376).

En las hagiografías examinadas, la construcción imaginada por los indígenas (el *nosotros* mismos) a veces se distingue diáfanamente de la de los *otros*. Sin embargo, en ocasiones diferentes, al presentarse simétricamente invertidas (por ser el "enemigo en el espejo"), se confunden; es decir, una y otra "contagian sus rasgos". En consecuencia, el *nosotros* (la "autoconciencia de una identidad colectiva") se construye mediante representaciones elaboradas sobre los *otros* (en este caso, los santos) y al configurarse así el *nosotros* refracta la imagen de los *otros*, se convierte en su reflejo (*ibid.:* 375).

Estimo de interés comparar el complejo proceso en torno al papel que en México y Guatemala cumplen las hagiografías populares indígenas en la construcción de la alteridad, con las conclusiones que sobre este tema ha expresado Luis Millones en su ensayo dedicado a los santos patrones en la religiosidad andina. Con su agudeza analítica acostumbrada, Millones (2005: 30) apunta:

> La fidelidad no siempre cambiante a los santos, vírgenes o cristos, responde constantemente al ritmo de las necesidades de la sociedad local [...] El patrono así adquirido abandona la historia

> de la que fue provisto por el dogma católico. El Cristo Cautivo no evoca en los monsefuanos ningún episodio de vía crucis, sus cadenas son explicadas convincentemente por el deseo del pueblo de que la estatua (que tiene vida en un sentido cercano a las momias de los incas) permanezca en su territorio y no vaya a hacer milagros a los vecinos. "Es un C*ristо escapero*", dicen los monsefuanos, si no lo encadenan huirá por los campos a pasearse y de pronto a beneficiar a otros.

La semejanza en los procesos de reelaboración simbólica en Mesoamérica y en los Andes por cuanto hace a la devoción a santos y a vírgenes (y la consecuente configuración de las hagiografías populares) es notable:

> Tampoco la Virgen de la Puerta o la inmaculada Concepción o San Sebastián del Cusco responden en sus dominios al tenor de la doctrina cristiana. Otras "historias sagradas" alimentan la fe de los sabios del pueblo, aquellos amautas ágrafos que tuvieron su máximo escriba en don Felipe Guaman Poma [...] ninguno de estos milagrosos patrones ha oscurecido el comportamiento tradicional de los fieles, que parece haber tomado forma definitiva en algún momento de la Colonia, en pleno apogeo del barroco americano (*ibid.:* 30-31).

Millones es preciso al establecer que, en la perspectiva indígena, las imágenes epónimas del santoral no sólo difieren del ámbito canónico en su concepción, sino que la distancia simbólica opera también en el plano dinámico de los diarios acontecimientos, estableciendo también la importancia del sustrato cultural precolombino. Observa nuestro autor:

> De las religiones prehispánicas pervive de manera clara el respeto a las montañas más destacadas de la *comunidad* [...]

> Por lo demás, estos patrones no sólo difieren de la doctrina en cuanto a su historia sagrada, lo hacen también en su comportamiento cotidiano. Ningún cargador puede salir de la cuadrilla de San Sebastián sin exponerse a que el "capitán" aparezca en sus sueños vestido con traje de gala militar, con gesto adusto reclamando airadamente su falta de lealtad. Tampoco se puede jugar con las promesas hechas a la "mamita" de la puerta, cuya mirada penetrará en la mente del infractor y lo hará sufrir hasta purgar su delito, o bien la Inmaculada Concepción de Tícume, en forma de serpiente, trepará en el lecho de quien olvida su respeto o escatima su dinero para que las ofrendas tomen el volumen debido (*ibid.:* 31).

La conclusión planteada por Millones es aplicable a los procesos documentados en las comunidades indígenas de México:

> Los santos patronos actuales como los "bultos" que vieron los conquistadores, tienen una forma de vida que los relaciona entre ellos, y que ocasionalmente da participación a los creyentes [...] San Sebastián corre compitiendo con San Jerónimo durante las fiestas de *Corpus Christi* en el Cusco, tratando de llegar primero a la Catedral. Y enamora a Santa Bárbara detrás del altar, cuando las imágenes se reúnen después de las procesiones [...] Este universo vital tiene muy poco del santoral cristiano, y pareciéndose mucho más al universo de los dioses y semidioses grecorromanos, constituye parte importantísima del sistema de creencias de los Andes [...] (*ibid.:* 32).[8]

---

[8] Respecto de la comparación con las deidades grecorromanas, es importante considerar la opinión de Dumézil (1970: 91-92): "Ante todo, entendámonos. ¿Quién negará que en la religión romana, en toda época, han existido manifestaciones que nos recuerdan las 'religiones primitivas'? Eso ocurre, no obstante, en todas las religiones, hasta en las más ilustres, y además en

En respuesta a la persecución de sus creencias durante la Colonia (en particular, afectados por la satanización de sus divinidades), los pueblos mesoamericanos y andinos desarrollaron complejas estrategias simbólicas orientadas a reducir la tensión y el conflicto con la imposición del catolicismo. Instrumentaron, en consecuencia, la inserción de sus deidades en imágenes y rituales propios de la fe hegemónica, configurando variadas expresiones de la religión popular. En la cima de sus reelaboradas cosmovisiones ubicaron las ideaciones cristianas asociadas al Bien, es decir, los santos, las vírgenes y Jesucristo (en sus diferentes figuraciones). En el escalón más bajo de sus jerarquías sagradas situaron a las entidades malignas (también reformuladas simbólicamente), y en medio de estos polos identificaron héroes culturales, entidades ambiguas y demiurgos vinculados a las arcaicas mitologías, que en sus avatares cotidianos pueden llegar a expresar las dinámicas de la modernidad. Este complejo proceso no es ajeno a la humanización de las divinidades y de los demonios, y nutre los relatos de las hagiografías populares.

Aquí es pertinente recordar el planteamiento de Antonio Gramsci en el sentido de que toda concepción del mundo, y hasta "toda corriente de pensamiento tiene un lenguaje y un vocabulario propios" (Gramsci, citado en Paoli, 2002: 53). La

---

toda religión y en todo tiempo se reconstituye el tipo primitivo. En el catolicismo, el culto de los santos, de cada santo, presenta junto a formas elevadas y beneficiosas para el alma, otras formas bajas, casi mágicas, que suponen casi la creencia en la eficacia automática del gesto o de la palabra. Más que 'primitivo', que implica una idea de orden cronológico, hay que decir 'inferior', pues algunas de esas manifestaciones no sólo subsisten desde tiempos muy remotos, sino que constantemente se forman otras nuevas. Cada vez que encontramos hechos de esta clase en una religión, en Roma o en otro lugar, no hay que deducir, naturalmente, que son 'supervivencias' de la capa más remota, germinativa, y que el resto ha surgido por 'evolución'".

metáfora cumple la función de generar el lenguaje que corresponde a cosmovisiones específicas. Leamos con atención la siguiente reflexión de Gramsci (*op. cit.:* 150): "A menudo, cuando una nueva concepción del mundo sucede a la precedente, el lenguaje continúa siendo usado pero en forma metafórica. Todo lenguaje es un continuo proceso de metáforas y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura, el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de la civilización […]"

Los planteamientos de Gramsci son de especial interés para comprender la generación y el desarrollo de las hagiografías populares; de manera especial consideramos su punto de vista respecto de que "el problema de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, muy por el contrario. El lenguaje entretanto es siempre metafórico". El lenguaje se transforma al transformarse la cultura (o la civilización), "con el aflorar de nuevas clases […] por la hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre otras, etc. Y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes" (*ibid.:* 150-151).

Examinando las reflexiones gramscianas en torno del lenguaje y de la metáfora, Antonio Paoli (*op. cit.:* 53) ofrece una observación que contribuye a explicar el sentido inherente a las hagiografías populares difundidas en las comunidades indígenas de nuestros días:

> El lenguaje se construye en contraste con el mundo anterior. Las palabras se cristalizan y pierden su sentido original. Sin embargo, se continúa haciendo referencia a ese sentido anterior. Podríamos decir que el significado viejo se va, pero se queda. La palabra como doble referencia vincula el hoy y el ayer. Pero esas palabras del ayer se reinterpretan a la luz de las nuevas concepciones del mundo, de las nuevas corrientes de pensamiento.

En razón de las ideas anteriores se explica que los santos venerados por los pueblos indígenas, los relatos que exaltan sus atributos y virtudes, los imaginados episodios de sus vidas, no correspondan al perfil descrito en las hagiografías oficiales divulgadas por la Iglesia católica y sus clérigos. Digamos, por ejemplo: para los mames de Chimaltenango, Santiago no representa al apóstol bíblico (discípulo predilecto de Jesucristo). Como se ha mencionado antes, el santo cela a su esposa Santa Ana y disfruta del aguardiente. De manera semejante, el corpus mítico huichol condiciona la historia sobre la Virgen de Guadalupe, en la cual se dice que fue violada y dio a luz a un niño huichol "pero enmascarado de mexicano", fantasía muy diferente a la que explica el llamado milagro de El Tepeyac. En efecto, en estos ejemplos (como en el conjunto de los registros etnográficos presentados en el apartado anterior) la representación identitaria trasluce las imágenes de la alteridad. Simbiosis de lo propio y lo ajeno.

Las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas son representaciones que operan en el ámbito identitario. Expresan, en este sentido, los procesos de transformación cultural y las dinámicas sociales inherentes a las relaciones interétnicas. En esta perspectiva, la *otredad* y los planos referidos a la constitución de las imágenes que articulan la identidad étnica (el *nosotros*) son referentes simbólicos significativos en la cosmovisión y en el conflictivo ámbito de las relaciones sociales. En tanto expresiones singulares de la praxis religiosa, posibilitan procesos ontocreadores; es decir, establecen una dimensión ontológica, lo que se traduce en la compresión del *ser* y de la realidad social.[9]

---

[9] Formulo esta reflexión de acuerdo con la perspectiva de Kosik (*op. cit.:* 244).

Reflexiones complementarias

Los registros etnográficos examinados en este ensayo evidencian que, en sus diferentes manifestaciones, la praxis religiosa indígena desborda las definiciones simplistas que subrayan su adscripción subordinada al catolicismo, enfatiza sus prácticas "paganas" o hace apología de su autoctonía. Estas tendencias instrumentan sus modelos analíticos con evidente apriorismo e, inclusive, llegan a utilizar el inadecuado término "catolicismo popular" (véase Báez-Jorge, 2011: 213 ss.).

Muchas páginas habrán de escribirse todavía para explicar las variables independientes y los puentes simbólicos que han posibilitado la mediación entre las ancestrales creencias indígenas y el *corpus* ideológico y ritual de la fe impuesta, proceso en el que –en sentido general– el pensamiento simbólico y mítico ha cumplido un papel relevante. Las hagiografías populares analizadas pueden equipararse a un entramado, tejido con los hilos de los símbolos y de los mitos, que son la materia prima con la que se predican los avatares y atributos de los santos, las santas, las vírgenes y del mismo Jesucristo.[10] Estos relatos se han transmitido de generación en generación y, en torno de ellos, se configuran importantes claves identitarias de dimensión comunitaria, componentes sustantivos de la tradición religiosa mesoamericana.

A lo largo de este ensayo la noción de símbolo ha operado como herramienta analítica fundamental, estrategia metodológica que he aplicado en estudios anteriores. En *Los disfraces del Diablo* abordé los planteamientos teóricos de Gilbert Durand en torno al conocimiento simbólico. Precisé que este

---

[10] En opinión de Rappaport (2001: 572), "los postulados sagrados fundamentales de los que fluye la santidad se hacen posible gracias a los símbolos, es decir, a la liberación de los signos respecto de un significado".

autor analiza los problemas del pensamiento simbólico y su desciframiento, señalando que este ejercicio conlleva una "ambigüedad fundamental", toda vez que los símbolos poseen un doble sentido (uno concreto y propio, otro elusivo y figurado) y revelan regímenes perceptivos antagónicos bajo los cuales "se ordenan las imágenes". En todo caso, los símbolos son formas de lenguaje: lo no sensible en todas sus manifestaciones, lo inconsciente, metafísico, "las cosas ausentes o imposibles de percibir", son, como lo indica nuestro autor, el ámbito propio del simbolismo. En formidable síntesis, D. H. Lawrence escribió: "las imágenes del mito [y las de los relatos hagiográficos populares, agregaría] son símbolos" y representan experiencias del sentimiento humano. "Siglos de experiencia acumulada palpitan en un símbolo."[11] Han transcurrido tres décadas desde que leí una profunda reflexión de Georges Dumézil en torno al concepto de símbolo. Su pertinencia analítica es incuestionable:

> La historia de las religiones tiene dudas actualmente, y en sus interpretaciones renuncia a la utilización de la noción de "símbolo". Esta expresión le parece, quizá, de mal gusto o demasiado literaria, tótem, maná, fetiche, dendolatría, zoolatría, hoplolatría, éstas sí son palabras serias y científicas [...] ¡pero no símbolo! Sin embargo, la noción, los procedimientos del simbolismo, en todo momento y en todos los niveles religiosos son y continúan siendo esenciales (Dumézil, *op. cit.:* 94-95).[12]

Después de abordar el análisis de particulares expresiones simbólicas (la lanza de Marte, el triángulo de la Santa Tri-

---

[11] Véase Báez-Jorge (2003: 34-35 ss.); Durand (1968: 15, 19, 25 y 124); Lawrence (1994: 24-30).

[12] Símbolos, mitos y ritos devienen instrumentos privilegiados para "revelar la presencia de lo invisible en lo visible", apunta Hani (1999: 9).

nidad, el Cordero y la Cruz que simbolizan a Jesucristo), Dumézil (*ibid.:* 96-97) anota:

> El día en que se restablezca debidamente, en la interpretación de los hechos religiosos arcaicos, la dúctil noción de símbolo, es decir de equivalencia sin identidad, en vez de multiplicar las ideas bárbaras y engañosas que las escuelas imaginan, no quedará sin duda todo explicado, pero se evitarán bastantes ingenuidades y [...] algunos falsos problemas de evolución.

Más allá de los relatos transmitidos con propósitos evangelizadores, las hagiografías populares indígenas expresan reelaboraciones simbólicas, innovaciones míticas, lecturas *sui generis* de la historia regional, tensiones sociales (de subrayada connotación étnica), estados espirituales de compleja configuración; en fin, "equivalencias sin identidad", de acuerdo con la perspectiva de Dumézil.

Sin abandonar la semántica a favor de la sintaxis (como lo sugiere con precisión Galinier [2009: 11], al cuestionar la concepción fosilizada de los actos rituales), es evidente el simbolismo solar en la configuración de los atributos de San Andrés presentes en el imaginario colectivo de los tzotziles de Larráinzar, así como en la regencia simbólica del santo en las almas (velas) de los indígenas; es decir, en la regulación de sus vidas. En una óptica semejante se entiende que, desde la perspectiva zinacanteca, Bricker equipare la ceremonia maya del sacrifico por flechamiento (descrita por Landa) con el martirologio de San Sebastián, predicado en la versión hagiográfica de la *Leyenda dorada*. Desde luego, en la visión zinacanteca del mundo, San Sebastián es un poderoso ser mitológico cuyos planos simbólicos desbordan la saga difundida por la Iglesia. Opera aquí la explicación de la "equivalencia sin identidad" propuesta por Dumézil. La triple asociación simbólica niña

maíz-Virgen de Guadalupe-Coatlicue referida en la mitología huichol puede ser abordada, también, con este enfoque, al igual que el ensamble mítico entre San Juan y *Aktisiní"*, deidad epónima de la lluvia y la fertilidad en la cosmovisión totonaca. Los materiales etnográficos analizados en este ensayo presentan múltiples muestras en el sentido analítico planteado.

Por cuanto hace a los referentes míticos advertidos en las hagiografías populares, la contribución de López Austin en torno a la innovación del mito colonial deviene herramienta fundamental para el examen de estos relatos. Nuestro autor observa (1997: 232) que "es más productivo estudiar la parte colonial de la tradición, cuando ésta sufre los drásticos cambios de la convergencia al cristianismo", punto de vista que amplía al indicar que, en la perspectiva anotada, "sus transformaciones son más fáciles de precisar, y son más claras las modalidades, causas y consecuencias de los cambios", puntualizando que los resultados de la pesquisa "no pueden proyectarse mecánicamente al pasado prehispánico, pero auxilian a la comprensión de un proceso histórico que es homólogo en algunos aspectos".

López Austin distingue dos tipos de vehículos de innovación en los mitos: los alóctonos y los autóctonos (y esto lo considero válido también para las hagiografías populares indígenas). Explica con certidumbre:

> La innovación no se presenta de igual modo cuando el creyente se expresa en narraciones míticas, ritos o cualquier otras formas autóctonas, que cuando lo hace en formas equivalentes alóctonas. Al recibir la tradición ajena, el indígena la modifica, adaptándola a sus formas de percepción, intelección y actitudes. Al mismo tiempo, la recepción de la tradición ajena produce un desajuste en la tradición propia. La atención del investigador debe fijarse en ambos procesos. Es necesario apreciar cómo los

elementos de la tradición alóctona afectan a la autóctona y viceversa (*ibid.:* 233).

Simplificando la clasificación de los niveles de penetración en la tradición autóctona como en la alóctona, López Austin (*ibid.:* 233-234) presenta cinco grados de penetración:

1. La innovación opera principalmente en el nivel del personaje mítico, alterando su nombre o atribuyéndole características extrañas.
2. La innovación inserta elementos secundarios extraños en la secuencia de los acontecimientos míticos.
3. La innovación altera los acontecimientos principales, pero conserva el sentido o el resultado del mito.
4. La innovación afecta el sentido o el resultado del mito, pero sin incidir en los principios cósmicos.
5. La innovación afecta los principios cósmicos.

Con razón López Austin observa que: "El complejo, sin embargo, no se agota aquí, porque la correlación entre las dos tradiciones produce una tercera forma de tradición, colonial, que genera otro tipo de innovaciones". En efecto, como lo indica nuestro autor, es difícil precisar este tercer campo toda vez "que todas las transformaciones del mito son producto de la vida colonial". Llama a este ámbito "el campo en que las innovaciones míticas son coloniales desde su raíz", es decir:

> nacen de situaciones no existentes en las tradiciones de origen y que, más que ajustes, adaptaciones, innovaciones, préstamos, sustituciones, reinterpretaciones y mixturas, son creaciones de fondo, productos de la necesidad al propiciar cobertura mítica a la vida colonial. Las innovaciones de raíz colonial pueden tener tres modalidades: *1.* Innovaciones producidas en el ajuste

intramítico. *2.* Innovaciones de raíz colonial. *3.* Innovación que incluye en el mito la experiencia histórica colonial (*ibid.:* 234).

Los ejemplos etnográficos que López Austin presenta en su ensayo magistral refieren a narraciones y creencias míticas en las que aparece Jesucristo en tanto personaje de una tradición alóctona. Establece como principal ventaja de este abordaje analítico "el hecho de que el tema de la incorporación de Cristo en las religiones indígenas coloniales ha sido tratado frecuentemente por los especialistas", estudiando de manera particular "su papel solar".[13] Considera, por lo tanto, que "la figura de Cristo en las religiones indígenas es menos compleja que las de la Virgen, el demonio y los santos. Al elegir la figura de Cristo se dispone de un variado material etnográfico [...]" (López Austin, 1973: 234).

En sentido diferente, estimo que la imagen de Jesucristo es tan (o más) compleja que las figuraciones de las epifanías marianas, el Diablo, las santas o los santos, punto de vista que desarrollaré en un ensayo posterior. Esta apreciación no niega,

---

[13] La identificación de Jesucristo como deidad solar ha sido examinada en otras cosmovisiones. En relación con los dioses griegos, Hani (*op. cit.:* 412) observa que el paralelo trazado entre Cristo y Apolo posiblemente "tenga su origen precisamente en Delfos; y es que la iglesia de Delfos asimiló gran número de elementos del antiguo culto". Cita a propósito un himno de San Paulino de Nola "que asimila a Cristo al Apolo vencedor de Pitón, rasgo característico del sentimiento que se tenía del carácter solar del verbo divino adversario de las tinieblas". Por otra parte, Jung (1990: 124) indica que "la iglesia primitiva se hallaba en una situación especial con respecto a Cristo como *sol novus,* mientras que por otra parte tenía cierta dificultad para defenderse contra el simbolismo pagano [...] En un himno ambrosiano invoca a Cristo con la palabra: *Oh Sol salutis* [...] En la época de Marco Aurelio, Melitón en su escrito *Sobre el bautismo* llama a Cristo 'Sol de oriente [...] el único sol que subió al cielo'". En fin, existe una amplia bibliografía que examina el perfil solar de Jesucristo en el Viejo Mundo, la cual debe ser revisada al estudiar los atributos solares de esta deidad en las cosmovisiones indígenas de México.

desde luego, la valiosa contribución de López Austin al estudio de las transformaciones míticas, tema relevante toda vez que el ámbito de los mitos comprende planos cósmicos y microcósmicos, además de contextuar la praxis social y la conducta individual. En los materiales etnográficos presentados en las páginas de este estudio se advierten innovaciones en los elementos alóctonos, sea por alteración del nombre de los personajes, o por la atribución de funciones extrañas a ellos. Es decir, se evidencian notables diferencias entre lo que se predica en las hagiografías locales y lo narrado en los relatos autorizados por la jerarquía eclesiástica. Así, San Andrés funda el pueblo de Larráinzar y junto al Sol ocupa una de las más altas capas del cielo. Para los tzeltales de Oxchuk, Santo Tomás es el "repuesto" de Jesucristo, a quien controla para que no destruya el mundo. Los zinacantecos vinculan a San Sebastián con la lluvia y aseguran que vive en la iglesia del pueblo; Santiago reclama ofrendas de aguardiente a los Chimaltecos (quienes atribuyen a San José la creación del Sol). San Juan Bautista es nombrado S*an Juan Aktsini"* por los totonacas, considerándolo afecto al aguardiente y perezoso. Por otra parte, la introducción de eventos secundarios en la secuencia de los acontecimientos míticos se ejemplifica plenamente en el "ciclo cristiano" de la mitología huichol (como lo llama Zingg); refiere en particular al nacimiento milagroso de la Virgen de Guadalupe (que emergió del mar como espuma); su fecundación mágica; el incesto que comete con su hijo Jesucristo; la conducta celosa que motiva en San José y la embriaguez que el padre Sol provoca en los judíos con sus rayos. Cabe señalar que López Austin explica la innovación mítica vinculada a los eventos secundarios que afectan los acontecimientos del relato con el caso de San Ramos (equiparado a Ehécatl-Quetzalcóatl), anotado por Lupo entre los nahuas de la Sierra de Puebla, tal como se ha mencionado.

Por cuanto hace a los cambios de los sucesos centrales del mito (conservando el sentido de éste), es pertinente recordar

el papel de San José como "arquitecto del universo" que le asignara Jesucristo, de acuerdo con los relatos registrados por Wagley entre los mames de Chimaltenango, así como la persecución de Cristo por la "gente del Diablo", anotada también por el referido autor. Por otra parte, la identificación de San Miguel Arcángel, Tláloc y la cruz del Pericón en el imaginario de los campesinos de Morelos transforma el sentido del mito que narra la lucha celestial entre el demoniaco dragón abatido por el jefe de las milicias defensoras del Bien, pero no altera los principios cósmicos. Finalmente, la innovación de los vehículos alóctonos que afecta los principios cósmicos (como lo indica López Austin) se ejemplifica en el relato que adiciona la imagen de San Juan Bautista a la del Trueno Viejo, trastocando la noción mítica totonaca en torno a *Aktsini"* (es decir, el Trueno Viejo), que anuncia con su ronca voz desde el fondo del mar la llegada de los desastrosos huracanes, y que en la hagiografía popular se asemeja a Tláloc, el gran espíritu de la naturaleza.

Por cuanto hace a las modalidades de las innovaciones de raíz colonial identificadas por López Austin (véase *supra*), el ajuste intramítico se evidencia en la sobreposición de la idea cristiana de los supuestos irreconciliables (el Bien y el Mal) a la concepción de la dualidad presente en la cosmovisión totonaca (como se ha dicho, de acuerdo con los registro de Romero Vivas). En esta perspectiva, *Aktsini"* se identifica con el Diablo, a quien San Miguel Arcángel enfrenta y vence, encadenándolo en el fondo del mar. En otro orden de ideas, el imaginado papel del apóstol Santiago en la fundación del antiguo pueblo de Temoaya refleja que los otomíes lo conciben como aliado –junto con los españoles– contra los mexicas, sus ancestrales enemigos. Ejemplifica, en este sentido, una innovación para ubicar en el mito "seres incorporados a la vida colonial", así como la inclusión en el relato mítico de experiencias históricas de ese periodo, tal como lo formula López Austin.

En una perspectiva diferente (superando el plano estricto de las clasificaciones), resulta de primordial interés leer las hagiografías indígenas desde la óptica de las conductas atribuidas a los santos, tema esbozado en páginas anteriores. En tal caso, las narraciones expresan emociones y actitudes diversas, es decir, manifestaciones del aparato psíquico de muy diferente contenido que pueden articularse con atributos de antiguas divinidades o con predicados inherentes a las imágenes del catolicismo; en otras palabras, nuclean elementos autóctonos y alóctonos. En este entramado del imaginario colectivo los creyentes se proyectan a sí mismos en el simbolismo asociado a los santos, las santas, Jesucristo y la Virgen, proceso psíquico que opera en el presente y se proyecta en el pasado, de la misma manera que el pretérito se refleja en la sincronía utilizando el lenguaje de los mitos. Esta aparente paradoja referida a la acción recíproca pasado-presente implica también las representaciones inconscientes. En tanto las historias de los santos se construyen con el idioma de la imaginación, sus códigos simbólicos son permanentemente trasvasados. Reitero lo que señalé en otro estudio: el reino de lo imaginario admite lo maravilloso, lo ilógico, lo bello, lo patético, lo monstruoso, en fin, toda la gama perceptiva (véase Báez-Jorge, 2008a: 27). Las conductas licenciosas, violentas, protectoras, burlescas, deshonestas, heroicas que se atribuyen a las imágenes del catolicismo hegemónico en las hagiografías populares evidencian que la imaginación simbólica es un segmento privilegiado de las representaciones colectivas. A esta altura del análisis es pertinente recordar la atinada sugerencia que, hace casi cuatro décadas, expusiera López Austin (1989: 77), en el sentido de:

> [...] hacer un estudio de los antiguos dioses protectores, tomando como auxiliar el abundante material etnográfico contemporáneo: Santos emparentados, santos amantes, santos novios, santos

> subordinados al rayo, santos que viajan por el aire, donde tienen sus caminos, santos del mismo nombre que se consideran los tres hermanitos, santos que fueron creados por dios con el propósito de que fundaran municipios, pueden llevarnos de la mano a la comprensión de una religión antigua, de la que tal vez subsisten más elementos de los que a primera vista parecen quedar.

Fijo nuevamente mi atención en la aguda observación de Bachelard (véase *supra,* apartado: Alteridad e identidad en las hagiografías indígeneas, en este capítulo) respecto de que el ejercicio de la imaginación trasciende el acto formativo, instalándose como la "facultad de *deformar* las imágenes suministradas por la percepción". En efecto, la imaginación acompaña a las percepciones y éstas se estimulan al infinito. Este proceso se alimenta de tres componentes articulados con las tres dimensiones temporales, lo que implica respuestas a situaciones presentes, motivaciones fundadas en el pasado y objetivos vitales vinculados al futuro (Bachelard, 1997: 10).

En la perspectiva eclesiástica no hay asomo de duda respecto de la desviación valorativa que las hagiografías populares indígenas expresan, comparadas con las historias de santidad autorizadas. Por otra parte, desde la mirada de los enfoques antropológicos culturalistas convencionales, esos relatos son prueba de acciones evangelizadoras superficiales o incompletas, o bien manifestaciones paganas o propias de la "religión folk" (véase Báez-Jorge, 1998: 19 ss.), cuestión que abordo en páginas posteriores. El asunto es, ciertamente, más complejo.

Vale la pena destacar que si bien en las hagiografías examinadas la imaginada conducta de los santos, la Virgen o Jesucristo es tergiversada, transfigurada o caricaturizada, no se advierten en ellas intenciones ofensivas o denigratorias en perjuicio de tales imágenes que, como bien se ha explicado, corresponden al ámbito del pensamiento simbólico y al fantástico

lenguaje de la mitología que cohesionan la vida comunitaria. Clifford Geertz (1987: 87 ss.) ha expresado con acierto que la función de los símbolos sagrados es sintetizar el *ethos* de un pueblo, su estilo estético y moral, su calidad de vida, su carácter y su cosmovisión. Son parte de un proceso en continua elaboración, reproducción y transformación de la praxis colectiva.

Las reelaboraciones de los predicados hagiográficos (que, como hemos visto, comprenden una amplísima gama que va de la innovación mítica a la reformulación simbólica, siempre en el plano fantástico) están muy distantes de otras prácticas ofensivas contra las imágenes católicas, como es el caso de las blasfemias que caracterizan al catolicismo en ciertas regiones y sectores sociales de España. En el caso de Galicia, en los *xuramentos* (es decir, en las blasfemias) "se nombra a Dios con ira, con rabia, expresando duda", según lo explica Mandianes (1990: 82), quien agrega:

> Al nombre de la Virgen se le añaden las connotaciones santa, puta, negra, blanca. Las blasfemias contra la Virgen son de ordinario, genéricas; cuando están matizadas con una advocación concreta, del Carmen, de Fátima, son mucho más graves y denotan refinamiento; contra la del Carmen o de los milagros o de Fátima son las más graves, porque son santuarios frecuentados por los habitantes de la zona.[14]

Mandianes comenta que los sínodos diocesanos gallegos han llamado la atención de los sacerdotes para que no escandalicen a los feligreses con malas palabras, lo que es indicativo de que la blasfemia es práctica reiterada en la clerecía: "Así como sue-

---

[14] Respecto de los juicios inquisitoriales contra los blasfemos en la Nueva España, Greenleaf (1995: 61 ss.) estudia un caso relevante dictaminado por el inquisidor apostólico Juan de Zumárraga.

le haber curas peseteros, cazadores, mujeriegos, también los hay blasfemos" (*ibid.:* 84).

En su polémico libro *Forjando patria* (editado por primera vez en 1917), Manuel Gamio estableció las coordenadas que han definido subsecuentes debates (a lo largo de más de nueve décadas) en torno de lo que se ha llamado "catolicismo rudimentario", "religión indígena" "religión sincrética", "religión mixta", "religión folk", "catolicismo popular", "religión con supervivencias paganas", "religión popular", etcétera. Desde diferentes posturas teóricas, con estas denominaciones se ha abordado el estudio de los fenómenos inherentes al proceso de evangelización hegemónica, en sus dimensiones diacrónica y sincrónica, así como las secuelas contrahegemónicas motivadas por la imposición de una fe extraña, y, por tanto, consecuentes con múltiples perfiles simbólicos y elaboraciones míticas contextuados en dinámicas comunitarias y definidas matrices étnicas, como es el caso de las hagiografías populares.

Gamio subrayó la presencia de "ideas religiosas prehispánicas" fusionadas con "dogmas y misterios" del catolicismo, los cuales fueron asumidos por la población indígena "sin tratar de comprenderlos". En este orden de ideas, observa:

> [...] la transición del paganismo indígena al catolicismo no encontró obstáculos porque ambos credos presentaban desde el punto de vista indígena analogías que hacían propicia la fusión religiosa [...] Se aceptó el calendario romano de golpe con todos sus santos y santas, que aún les parecían pocos al considerar el nombre de sus dioses propios [...] Los dioses recién llegados tenían aspecto humano y se les presentaba como a los viejos dioses en efigies de madera y de piedra o pintados con los mismos vivos colores de los códices rituales. La divinidad católica, como la pagana, castigaba y premiaba, alejaba las enfermedades, salvaba las cosechas, atraía la lluvia [...] (Gamio, 1982: 85-86 ss.).

En su obra monumental *La población del valle de Teotihuacan* (originalmente publicada en 1926), Gamio emplearía este punto de vista definiendo la fusión religiosa en términos de "religión mixta" o "católica rudimentaria" (Gamio, 1979, t. I: XXXI). En el mencionado libro, el tema sería desarrollado ampliamente por Carlos Noriega Hope (uno de los coautores) en sus apuntes etnográficos del tema religioso, motivando una severa crítica de Robert Ricard en su conocido estudio *La conquista espiritual de México,* editado en 1933, convencido de las virtudes de la evangelización y de los métodos misioneros aplicados en la Nueva España. Desde la posición del credo católico, el historiador francés anotaría:

> [...] debemos aquí examinar una teoría difundida de algunos años a esta parte, pues si se trata de interpretar el presente, incluye un juicio sobre la eficacia de la evangelización del pasado. Tal es la teoría de la "religión mixta" o, si se quiere, del "sincretismo religioso", del que fue principal partidario Manuel Gamio. Según esta doctrina los indios no son verdaderamente católicos, no han aceptado realmente ni el dogma ni la moral católica [...]. Se han contentado con tomar algunas ceremonias y prácticas exteriores, a los cuales han conservado en mezcla sus viejas supersticiones y sus ritos tradicionales, aunque deformándolos [...] Tal aplomo para fallos en materia tan delicada y tan compleja, como tienen que admitir los historiadores que se estiman a sí mismos, cualquiera que sea su filosofía personal, hace ya sospechosa esta teoría (Ricard, 1991: 401-402).

El destacado humanista Ángel María Garibay (sacerdote que tradujo al castellano el libro de Ricard) publicó una elogiosa reseña de la edición francesa en la *Gaceta Oficial* del Arzobispado de México, en 1933. En ésta recrimina a Ricard no profundizar en su crítica a Gamio, de quien afirma: "podrá ser

escritor y muy sabio en sus materias, pero su criterio es netamente unilateral y muy lejos de la serena objetividad científica" (citado por Ricard, 1991: 16).[15] Al transcurrir casi ocho décadas desde que se suscitara este álgido debate, las evidencias etnográficas (como las presentadas en este ensayo) darían la razón a Gamio, por más que su interpretación teórica de los hechos haya sido superada por nuevas perspectivas analíticas.

Arribo, finalmente, a una sucinta reflexión de conjunto respecto de los resultados preliminares que arroja este estudio de las hagiografías indígenas. Estimo, en primer término, que estos relatos deben leerse como formas de contrahegemonía cultural, aun cuando manifiesten signos y afectaciones de la presión del catolicismo hegemónico (barroco en su dimensión colonial).[16] Expresan, sin duda, oposición, reelaboración e incluso ruptura frente a las fuerzas de la fe dominante impuesta, en tanto configuraciones independientes y originales del imaginario colectivo. En una palabra, son parte fundamental de cosmovisiones discrepantes que sustentan posiciones de resistencia, lo que implica definidos procesos de reelaboración simbólica e innovación mítica. Precisa señalar que a estas manifestaciones contrahegemónicas las caracterizan dinámicas en permanente renovación, consecuencia dialéctica de los procesos activos que conlleva la función hegemónica (*cfr*. Zubieta, 2004: 47).

Los registros etnográficos analizados dejan claro que las hagiografías indígenas expresan plenamente la organización

---

[15] Abordé el tema en un ensayo anterior, véase Báez-Jorge (1998: 20-21).

[16] El dominio hegemónico se concreta cuando el grupo dominante consigue el consentimiento de las clases subalternas a la línea de desarrollo impuesta a la vida social. Este consentimiento resulta tanto de la cohesión ideológica como del consenso, estrategias presentes en la implantación del catolicismo (en tanto instrumento hegemónico) entre la población indígena. Véase Gramsci (1961: 27 ss.); también Zubieta (2004: 37 ss.) y Báez-Jorge (2010: 244 ss.).

simbólica e interpretación de las experiencias comunitarias en el marco de cosmovisiones articuladas a partir de sus propias categorías y valores, configuradas en el horizonte histórico de larga duración, que corresponde a la tradición religiosa mesoamericana (véanse Braudel, 1958 y López Austin, 1999). Aquí es pertinente acudir a los argumentos de Habermas (2005: 7, 69 ss.) respecto del papel que cumplen las imágenes religiosas del mundo como eslabones entre la identidad colectiva y las instituciones. Explica este autor que, a diferencia de las sociedades civilizadas en las que las visiones del mundo operan como legitimadores de la autoridad moral y del orden político, en las sociedades donde domina la tradición las cosmovisiones no son "elaboradas intelectualmente", si bien "propician un potencial de justificación de tipo normativo" que permita al sistema institucional autoexplicarse. En palabras de Habermas (*ibid.:* 84):

> Como estas imágenes del mundo proyectan una totalidad en que todo guarda correspondencia con todo, fijan subjetivamente la identidad colectiva del grupo o de la tribu al orden cósmico, e integran éste con el sistema de instituciones sociales. En el caso límite, la imagen del mundo funciona como especie de correa de transmisión que transforma el consenso religioso básico en energías de solidaridad social, a las que encauza por las instituciones sociales, prestando a éstas autoridad moral.

De acuerdo con la argumentación anterior, pretender explicar los contenidos axiológicos que conllevan las hagiografías indígenas desde el enfoque de la religión dominante resulta un ejercicio erróneo en tanto niega el sentido propio de estas expresiones de la cultura popular. Estos relatos denotan, en todo caso, resistencia a la dominación hegemónica de carácter simbólico (*cfr.* Zubieta, *op. cit.:* 110 ss.).

Por otra parte, un aspecto que reviste importancia cardinal en esta pesquisa es el relativo a la alteridad, según lo expuesto en el apartado Alteridad e identidad en las hagiografías indígenas, de este capítulo. En efecto, las imágenes del catolicismo (en tanto epifanías del *otro*) operarían como puentes simbólicos, a través de los cuales se restableció la comunicación con lo sagrado, vínculo perdido (o extraviado) cuando callaron a los antiguos dioses. De tal manera, los santos, las santas, la Virgen y el mismo Diablo transformaron su condición de figuraciones hegemónicas para convertirse en seres cercanos a los pueblos dominados; pasaron de la *otredad* al ámbito del *nosotros,* cumpliendo funciones de imaginados sujetos que actúan en el campo de las tradiciones locales. Esta reformulación se produjo, desde luego, en los planos del pensamiento simbólico y de la mitología, generándose las innovaciones que han sido estudiadas en páginas anteriores. Si atendemos a lo indicado por Todorov (véase *supra*), "la relación con el *otro* no se construye en una sola dimensión". Implica planos ontológicos, praxiológicos y epistémicos, y conlleva "una afirmación de la exterioridad del *otro* que corre pareja con su reconocimiento en tanto sujeto" (Todorov, 1987: 260). Esta observación tiene pleno sentido en los relatos hagiográficos analizados que, en tal sentido, constituyen fenómenos culturales privilegiados para estudiar la praxis religiosa en las comunidades indígenas, sus visiones del mundo y los procesos de alteridad confrontados.

Al final de este recorrido por los complejos entramados de las visiones mesoamericanas del mundo, es menester bosquejar una respuesta a la pregunta que trazó la ruta de este periplo etnológico. Inicié el ensayo transcribiendo el agudo cuestionamiento que Carpentier expresa en su novela *La consagración de la primavera,* y lo retomo ahora en su parte medular: "¿Quiénes son aquí los dioses auténticos? ¿Los que aquí les

bajaron del cielo o los que vinieron del mar traídos de países remotos?"; en fin, ¿son verdaderas las deidades vinculadas al maíz o aquellas que los hombres del trigo y las olivas impusieron con la espada y la cruz? Un enfoque que privilegie cualquiera de las dos opciones asumiría una posición parcial, con un evidente condicionante ideológico como telón de fondo. La respuesta a estas preguntas radicalmente analíticas implica, ciertamente, una toma de posición en la que es necesario considerar que la colonización fue, en primera instancia, un golpe demoledor a la civilización mesoamericana, con la consecuente subordinación política, económica y cultural. Decir, por ejemplo, que en las cosmovisiones indígenas las imágenes impuestas por el catolicismo hegemónico corresponden al criterio doctrinal establecido por la Iglesia resulta un juicio aberrante a la luz de las pesquisas antropológicas. En sentido contrario, considerar sin matices que las deidades que vertebran las creencias indígenas son hierofanías que evidencian la continuidad (no contaminada) de la religión precolombina deviene craso error ayuno de perspectiva histórica y de reflexión sustentada en el análisis de los procesos culturales. Las figuraciones indígenas en las hagiografías elaboradas por ellos no pueden explicarse desde la óptica estrecha de la aloctonía (que privilegia el catolicismo hegemónico), ni con la mirada fragmentada que enfatiza la autoctonía a ultranza. Los dioses auténticos de los pueblos indígenas se ubican en una dimensión de síntesis que trasciende estos planteamientos ideológicos irreconciliables.[17]

Como bien lo ha indicado López Austin (1999: 391), "no puede perderse de vista que las religiones y mitos indígenas de hoy no son restos de prácticas y creencias pretéritas: son vivos

---

[17] Véase, por ejemplo, las posiciones de Van Zantwijk (1974) o Ichon (1973) frente a las de Carrasco (1976) y Maurer (1983).

procesos contemporáneos". Desde mi perspectiva, las deidades que habitan las cosmovisiones actuales de las comunidades indígenas son formas religiosas que, en cierta medida, han sido mediatizadas en su autonomía por la cristianización. Sin embargo, constituyen piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es, simultáneamente, pasado y presente de las modalidades asumidas por la conciencia social en los agregados sociales. El escaso desarrollo de las fuerzas productivas, los procesos de integración a núcleos ideológicos en torno a los cuales se expresan la identidad y la resistencia étnicas articuladas a las contradicciones de clase, la condición cultural subalterna que las comunidades indias mantienen en la formación económico-social son factores que conjuntamente intervienen en la determinación de los fenómenos retentivos manifiestos en las formas de religiosidad popular (véase Báez-Jorge, 1988 y 2011: 137-138). Los relatos hagiográficos presentes en las tradiciones de los pueblos indígenas así lo evidencian. En tal caso, reitero mi punto de vista respecto de que las deidades son representaciones colectivas en las que se personifican o materializan las pasiones, los deseos y los temores humanos. La compleja relación entre los cimientos terrenales (la realidad social) y el sistema de representaciones (la visión del mundo) es el punto sobre el que gravitan, en última instancia, los procesos inherentes al imaginario colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, J. de. *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

AGUIRRE BELTRÁN, G. *La población negra de México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

_____. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1963.

_____. *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.

ALBA PASTOR, M. *Crisis y recomposición social en Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

ALBERRO, S. "Bailes y mitotes coloniales como producto y factor sincrético", A. Lupo y A. López Austin (eds.). *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*. Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Degli Studi di Roma "La Sapienza", México, 1998, pp. 118-137.

ALCINA FRANCH, J. "Calendario y religión entre los zapotecos serranos durante el siglo XVII", *Mesoamérica. Homenaje a Paul Kirchhoff*. SEP/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1979, pp. 212-224.

ARRÓNIZ, O. *Teatro de evangelización en Nueva España*, prólogo de Félix Báez-Jorge, Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1994.

BACHELARD, G. *El aire y los sueños*. Colección Breviarios, 139, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

BÁEZ-JORGE, Félix. *Los oficios de las diosas*. 2a ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988 (2000).

_____. *En el nombre de América.* Prólogo de R. Fernández Retamar, colección V Centenario, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1992.

_____. "La devoción en escena", prólogo a O. Arróniz, *Teatro evangelizador en Nueva España.* Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1994.

_____. *Entre los naguales y los santos.* 2a ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998 (2008).

_____. *La parentela de María.* 2a ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999.

_____. *Los disfraces del Diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica.* Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

_____. "Santos varones, curas enriquecidos y teólogos de la liberación. El quehacer eclesiástico en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán", F. Báez-Jorge (coord.), *Gonzalo Aguirre Beltrán. Memorial crítico.* Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2008, pp. 92-115.

_____. *El lugar de la captura. El simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana.* Prólogo de E. Matos Moctezuma, epílogo de J. Galinier, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2008a.

_____. *Debates en torno a lo sagrado.* Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

BÁEZ-JORGE, F. y A. Gómez Martínez. *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisi*ón de los nahuas de *Chicontepec.* 2a ed., Secretaría de Educación y Cultura, Xalapa, 1998 (2002).

BALDOCK, J. *El simbolismo cristiano*, EDAF, Madrid, 1992.

BARABAS, A. "Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos", A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México.* Vol. III, Colección Etnográfica de los Pueblos Indígenas

de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003, pp. 15-37.

BARTOLOMÉ, M. A. y A. M. Barabas. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1982.

BARTRA, R. *El salvaje artificial*. ERA/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.

BECKER, V. *Enciclopedia de los símbolos*. 7a reimp., Océano, México, 2001.

BENAVENTE, T. de. *Historia de las Indias de la Nueva España*. Edición de A. M. Garibay, Porrúa, México, 1967.

BENÍTEZ, F. *Los demonios en el convento*. ERA, México, 1985.

BERGER, P. L. *The Sacred Canopty. Elements of a Sociology Theory of Religion*. Doubleday Anchon Book, Nueva York, 1967.

BERNARD, C. y S. Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Biblia de Jerusalén. Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986.

BOFF, L. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Sal Terrae, Santander, 1992.

BORNAY, E. *Las hijas de Lilith*. Cátedra, Madrid, 1995.

BRADING, D. *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. Taurus, México, 2002.

BRAUDEL, F. "Histoire et sciences sociales. La longue durée", *Anales*. E. S. C., 1958, pp. 725-756.

BRICKER, V. R. *El Cristo indígena, el Rey nativo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

BRODA, J. "Introducción", *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 15-45.

_____. "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas", *Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México, 2007.

BURGOA, F. F. *Geografía descriptiva de la parte septentrional del Polo Ártico de la América, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y Sitios Astronómicos de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*. Imprenta Ioan Ruyz, México, 1674.

CAMPRA, R. *América Latina: la identidad y la máscara*. Siglo XXI, México, 1987.

CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Península, Barcelona, 1982.

CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa I*. Edición corregida, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1995.

CARPENTIER, A. *La consagración de la primavera*. Letras Cubanas, La Habana, 1987.

_____. *El arpa y la sombra*. Siglo XXI, México, 1989.

CARRASCO, P. *El catolicismo popular de los totonacos*. SEP-SETENTAS, México, 1976.

_____. "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", *Los pueblos indios y las comunidades*. Introducción y relación de B. García Martínez, Lecturas de Historia Mexicana 2, El Colegio de México, México, 1991, pp. 1-29.

CERVANTES, F. *El Diablo en el Nuevo Mundo*. Herder, Barcelona, 1996.

Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Gobierno de México, 1980. (Facsimilar.)

COLLIN, L. *Ritual y conflicto*. Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México, 1994.

CORTÉS, H. *Cartas de relación*. Porrúa, México, 1969.

COVARRUBIAS, M. *El sur de México*. Colección Clásicos de la Antropología, núm. 9, Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.

DEHOUVE, D. *El tequio de los santos y la competencia de los mercaderes*. Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, México, 1976.

De la Peña, G. "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional", *Relaciones*. Vol. XXV, núm. 100, México, otoño de 2004, pp. 23-71.

Díaz del Castillo, B. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Porrúa, México, 1969.

Díaz de Salas, M. y L. Reyes. "El hijo del Trueno en Veracruz. Texto de una danza", *La Palabra y el Hombre*. Núm. 37 (ene-mar), Universidad Veracruzana, 1966, pp. 51-65.

Durán, D. *Historia de las Indias, Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Edición de A. M. Garibay, Porrúa, México, 1967.

Durand, G. *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

Dumézil, G. *Los dioses de los indoeuropeos*. Seix Barral, Barcelona, 1970.

Englebert, O. *La flor de los santos*. Imprenta Ideal, México, 1985.

Foster, G. M. *Cultura y Conquista. La herencia española en América*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.

Frazer, J. G. *La rama dorada*. 4a reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

Galeano, E. "Para que América se descubra a sí misma", *Casa de las Américas*. Núm. 136, La Habana, 1992.

Galinier, J. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1990.

_____. "L'entendement mesoaméricain. Catégories et objets du monde", *L' Homme*. Núm. 151, París, 1999, pp. 101-122.

_____. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-CNPI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2009.

_____. *Forjando patria*. Porrúa, México, 1982.

Gámez Espinosa, A. "La fiesta de San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla", J. Broda y C. Good Eshelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Instituto

Nacional de Antropología e Historia/UNAM, México, 2004, pp. 427-438.

GAMIO, M. *La población del Valle de Teotihuacán*. Prólogo de E. Matos Moctezuma, Instituto Nacional Indigenista, México, 1979. (Facsimilar.)

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 1987.

GIBSON, Ch. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI, México, 1967.

GOSSEN, G. H. "Animals Souls and Human Destiny in Chamula", *Man*. 10 (3), 1975, pp. 448-461.

GRAMSCI, A. *Literatura y vida nacional*. Lautaro, Buenos Aires, 1961.

_____. "El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce", *Cuadernos de la Cárcel 3*. Juan Pablos Editor, México, 1986.

_____. *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán, Siglo XXI, México, 1992.

GREENLEAF, R. E. *La Inquisición en Nueva España*. Siglo XVI/Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

GRETENKORD, B. "La influencia indígena en el arte de la región andina durante la época colonial", *Humboldt*. Núm. 104, 1991.

GRUZINSKI, S. "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España", *Historias*. Núm. 15 (oct-dic), México, 1986, pp. 31-41.

_____. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

_____. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

GÓMEZ ARZAPALO, R. *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2009.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F. *Nueva corónica y buen gobierno*. Siglo XXI, México, 1980 (1615).

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", G. H. Gossen, J. Jorge Klor de Alba, M. Gutiérrez Estévez y M. León Portilla (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*. Siglo XXI/ Junta de Extremadura, Madrid, 1993, pp. 323-376.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus Humanidades, México, 2005.

HALBAWACHS, M. *La memoria colectiva*. Prensa Universidad de Zaragoza, España, 2004.

HANI, J. *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*. Sophia Perennis, Barcelona, 1999.

HANKE, L. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949.

HENESTROSA, A. *Los hombres que dispersó la danza*. Imprenta Universitaria, México, 1945.

HOLLAND, W. R. *Medicina maya en los altos de Chiapas*. 1a reimp., Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.

HORCASITAS, F., *El teatro náhuatl. Épocas prehispánica y moderna. Primera parte*. Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1974.

ICHON, A. *La religión de los totonacas de la sierra*. Colección Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.

IGLESIAS Y CABRERA, S. *et al. La Semana Santa en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002.

JIMÉNEZ MONSTESINOS, M. "Notas introductorias y traducción", *El martillo de las brujas*. Editorial Maxtor, Valladolid, España, 2004, pp. 9-32.

JIMÉNEZ MORENO, W. "Filosofía de la vida y transculturación de la religión. La religión mexica y el cristianismo", *Actas y memorias del XXV Congreso Internacional de Americanistas*. 1964, México, pp. 543-550.

JUNG, C. G. *Símbolos de transformación*. Paidós, Buenos Aires, 1990.

KRAMER, H. y J. Sprenger. *El martillo de las brujas*. Notas introductorias y traducción de M. Jiménez Montesinos, Maxtor, Valladolid, España, 2004.

KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*. Prólogo de A. Sánchez Vásquez, Grijalbo, México, 1967.

LAFAYE, J. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

_____. *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

_____. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Prefacio de Octavio Paz, 3a ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

LANDA, D. de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de A. M. Garibay, Porrúa, México, 1982.

LARA CISNEROS, G. *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda. Siglo XVIII*. Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Tamaulipas, México, 2009.

LAS CASAS, B. de. *Apologética*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.

_____. *Tratados*. Prólogos de L. Hanke y M. Giménez Fernández, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

LAWRENCE, D. H. *Apocalipsis*. Prólogo de R. Bartra, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. *Elogio de la antropología*. Cuadernos del pasado y presente, núm. 2, Siglo XXI, México, 1978.

LISÓN TOLOSANA, C. *Antropología social y hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

_____. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España Mental I*. Akal, Madrid, 1990.

_____. *Invitación a la antropología cultural de España*. 3a ed., Akal, Madrid, 2004.

LÓPEZ AUSTIN, A. "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. VII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967, pp. 86-117.

_____. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.

_____. "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses del panteón mexica", *Anales de Antropología*. Vol. XX, t. II, 1983, pp. 75-87.

_____. "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", X. Noguez y A. López Austin (coords.), *De hombres y dioses*. El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, A. C., México, 1997, pp. 224-251.

_____. *Los mitos del Tlacuache*. 4a ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

_____. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

LÓPEZ DE GÓMARA, F. *Conquista de México*. Biblioteca Clásica Española, Barcelona, 1887.

LUMHOLTZ, C. *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1981.

_____. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. Instituto Nacional Indigenista, México 1986.

LUPO, A. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

_____. "Introducción", *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*. Universidad Nacional Autónoma de México/Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", México, 1998, pp. 13-53.

_____. "Comentario", F. Báez Jorge, *Entre los naguales y los santos*. 2a ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008, pp. 21- 37.

MALDONADO, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae, Santander, 1985.

MANDIANES CASTRO, M. *Las Serpientes contra Santiago*. Gotelo Blanco, Santiago de Compostela, 1990.

MARTÍ, J. *La edad de oro*. 8a ed., Gente Nueva, La Habana, 2002.

MARX, C. *El capital. Crítica de la economía política*. 4a reimp., Pueblo y Educación, La Habana, 1983.

MAURER, E. *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?* Presentación de J. Pitt-Rivers, Centro de Estudios Educativos A. C., México, 1983.

MAUSS, M. "Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología", *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.

MENDIETA, G. de. *Historia eclesiástica indiana*. Biblioteca Porrúa, México, 1993.

MILLÁN, S. *Los huaves*. Colección Etnográfica Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Región Transístmica, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

_____. *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

_____. "Sincretismo y bricolage: el pensamiento salvaje en Mesoamérica", M. E. Olavarría, S. Millán y K. y G. Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos Editor, México, 2010, pp. 43-62.

MILLONES, Luis. *Los diablicos danzantes de Túcume*. Fundación El Monte, Sevilla, 1998.

_____. *Dioses familiares*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2000.

_____. "De las siete ciudades de Cíbola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos", L. Millones (ed.), *Ensayos de historia Andina*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2005, pp. 11-36.

MILLONES, L. y H. Tomoeda. *La Cruz del Perú*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, 2010.

MONCÓ REBOLLO, B. *Mujer y Demonio: una pareja barroca*. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, Madrid, 1989.

MORENO FRAGINALS, M. "Hacia una filosofía, un lenguaje y un arte imperial (pensando en el quinto centenario de algo…)", *Órbita de Manuel Moreno Fraginals*. Edición al cuidado de A. Prieto, Unión, La Habana, 2009, pp. 362-384.

MUÑOZ CAMARGO, D. *Historia de Tlaxcala (crónica del siglo XVI)*. Anotada por A. Chavero (1898), Innovación, México, 1982.

MURILLO GALLEGOS, V. "En náhuatl y en castellano; el Dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización", *Estudios de Cultura náhuatl*. Núm. 41, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 297-316.

NEBEL, R. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

NEURATH, J. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México, 2002.

NEURATH J. y A. Gutiérrez. "Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)", J. Jauregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México, 2003, pp. 289-337.

NORIEGA HOPE, C. "Apuntes etnográficos", M. Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1979. (Cinco tomos.)

OESTE DE BOPP, M. "Autos mexicanos del siglo XVI", *Historia Mexicana III*. 9, México, 1953.

O'GORMAN, E., "Prólogo", Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

OLAVARRÍA, M. E., S. Millán y K. y G. Bonfiglioli (coords.). *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos Editor, México, 2010.

OLIVIER, G. *Moqueires et metamorphoses d'un dieu azteque*. Musée de l'Homme, París, 1997.

OLMOS, A. de. *Tratado de hechicerías y sortilegios. Paleografía del texto náhuatl*. Versión española, introducción y notas de G. Baudot, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

_____. *Tratado de los siete pecados mortales*. Edición de G. Baudot, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

OROPEZA ESCOBAR, M. *Juan Aktzín y el diluvio: una aproximación estructural al mito totonaco*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1998.

ORTIZ, F. *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

PAGEN, A. *The Fall of Natural Man: The American, Indian and Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

PAOLI, A. *La lingüística en Gramsci*. Ediciones Coyoacán, México, 2002.

PARRA SÁNCHEZ, T. *Diccionario de liturgia*. Ediciones Paulinas, México, 1996.

PITARCH RAMÓN, P. *Ch'ulel: una etnografía con las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

PREUSS, K. T. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Oriental*. Clásicos de Antropología, 14, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

Proceso criminal del Santo oficio de la Inquisición en su nombre contra Don Carlos, Indio Principal de Tezarco. Secretario Miguel López, preliminar por Luis González Obregón, Secretaría de Relaciones Exteriores/Publicaciones del Archivo General de la Nación, núm. 1, México, 1910.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, E. *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987.

RAPPAPORT, R. A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

REYES, A. "Los autos sacramentales en España y América", *Alfonso Reyes en El Nacional*. Colección de *El Nacional*/Gobierno del Estado de Nuevo León, México, 1989, pp. 34-40.

_____. *Letras de la Nueva España*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

RICARD, R. *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

_____. *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

ROMERO VIVAS, I. L. "El simbolismo del agua entre los totonacos", *La Palabra y el Hombre*. Núm. 111, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999, pp. 57-78.

ROZAT DUPEYRON, G. *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. Universidad Iberoamericana, México, 1995.

RUBIAL GARCÍA, A. "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", C. García Ayluardo y M. Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Condumex, México, 1993, pp. 71-105.

_____. *La Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. Ediciones de Educación y Cultura/Trama Editorial (Madrid), México, 2011.

RUZ, M. H. "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el diluvio hispano", M. del Carmen León, M. H. Ruz y J. Alejos García, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, pp. 85-162.

_____. "La familia divina: imaginarios hagiográficos en el mundo maya", N. Signaut (ed.), *La Iglesia católica en México*. El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, Zamora, Michoacán, 1997, pp. 381-405.

SAHAGÚN, B. de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Numeración, anotaciones y apéndices de A. M. Garibay K., t. IV, Porrúa, México, 1969.

_____. *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición y notas de M. León Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., México 1986.

SALAS, H. *La España barroca*. Athalena, Barcelona, 1979.

SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia católica*. Coeditores católicos de México, México, 1993.

SANTIDRIÁN, P. R. y M. C. Astruga. *Diccionario de los Santos*. 1a reimp., Verbo Divino, Estela, Navarra, 1997.

SIERRA CARRILLO, D. *El demonio anda suelto: el poder de la Cruz de Pericón*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

SIGNORINI, I. *Los huaves de San Mateo del Mar*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.

SIGNORINI, I. y A. Lupo. *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.

_____. "The ambiguity of Evil among the Nahuas of the Sierra (Mexico)", *Etnofoor,* 5, 1/2, 1992, pp. 81-94.

STRESSER-PÉAN, G. *Le Soleil-Diev et le Christ. La christianisation des indiens du Mexique vue de la sierra de Puebla*. L'Harmattan, París, 2005.

TODOROV, T. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, México, 1987.

TORQUEMADA, J. de. *Monarquía Indiana*. Introducción de M. León Portilla, Porrúa, México, 1975.

TORRES DE LAGUNA, J. *Descripción de Tehuantepec 1580*. Ediciones del Patronato de la Casa de Cultura del Istmo, México, 1973.

TOVAR DE TERESA, G. *Pegaso o el mundo barroco novohispano en el siglo XVII*. Ediciones Vuelta/Ediciones Heliópolis, México, 1993.

_____. *Miguel Cabrera, pintor de cámara de la Reina Celestial*. INVER México Grupo Financiero, México, 1995.

TREJO BARRIENTOS, L. "El trueno y el viento, mito y territorio totonaco", E. Masferrer Kan, G. Vences, N. Barranco T., E. Díaz Brenis y J. Mondragón Melo (coords.), *Etnografía del estado de Puebla, Puebla norte*. Gobierno del Estado, Puebla, 2003, pp. 190-199.

VAN GENNEP, A. *Textes inédits un le folklore française contemporain*. G. P. Maisonneuve et Larose, París, 1975.

VAN ZANTWIJK. *Los servidores de los santos. Identidad social y cultura en una comunidad tarasca en México*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.

VILLA ROJAS, A. *Microfilm collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*. Núm. 7, Universidad de Chicago, s/a.

_____. *Etnografía tzeltal de Chiapas*. Gobierno del Estado de Chiapas/Miguel Ángel Porrúa, México, 1990.

VIÑAS, M. *Índice general del cine mexicano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexicano del Cine, México, 2005.

VOGT, E. Z. *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*. Núm. 69, SEP-SETENTAS, México, 1973.

_____. *Tortillas for the Gods*. Harvard University Press, Massachusetts, 1976.

VORÁGINE, J. de. *La Légende dorée*. Garnier-Flammarion, París, 1967.

WAGLEY, C. *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1957.

WECKMANN, L., *La herencia medieval en México*. 2a edición revisada, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

WILLIAMS GARCÍA, R. *Danzas y andanzas*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2007.

WOLF, E. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. 10a reimp., Era, México, 1990.

ZAVALA, S. y Miranda, J. "Instituciones indígenas en la Colonia", *La política indigenista en México. Métodos y resultados*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1981, pp. 45-206.

ZINGG, R. M. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. Clásicos de la Antropología Mexicana, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

ZUBIETA, A. M. *et al*. *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. 1a reimp., Paidós, Buenos Aires, 2004.

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Prólogo 13

Introducción 21

I. Devociones y hagiografías: configuración histórico-cultural 31
La hegemonía del catolicismo barroco 31
Teología Colonial: la satanización de las deidades indígenas. 40
Evangelización, hagiografías y reinterpretaciones simbólicas 59

II. Perspectivas etnográficas 83
La naturaleza de los santos en las cosmovisiones mayas 83
Núcleos de identidad y espejos de alteridad 106

III. Más allá de la ortodoxia: las dimensiones de la relación con el "otro" 165
El culto a los santos y las identidades comunitarias . . . 165
Alteridad e identidad en las hagiografías indígenas . . . 175
Reflexiones complementarias 187

Bibliografía 205

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?
Religiosidad indígena y hagiografías populares
de Félix Báez-Jorge
se terminó de imprimir en febrero de 2013,
en Master Copy, S. A. de C. V., Avenida Coyoacán 1450, col. Del Valle,
Delegación Benito Juárez, C. P. 03220, México, D. F., tel. 55 242383.
La edición, impresa en papel cultural de 75 g,
consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Edición: Silverio Sánchez Rodríguez.
Formación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.